BREVE HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS

HÉCTOR JULIO MARTINOTTI

Breve Historia Claridad

El Autor y su Obra

El doctor Héctor Julio Martinotti es abogado, profesor universitario y publicista. Ex magistrado judicial y ex funcionario público, ha sido catedrático en las universidades Católica de la Plata, de Belgrano y de Buenos Aires, ejerciendo actualmente como profesor titular en las universidades Católica Argentina y del Salvador. Es autor de ocho libros y más de cuarenta artículos referidos a problemas políticos e históricos.

La presente HISTORIA *muestra lo esencial de un panorama del pensamiento humano indispensable para captar la evolutiva realidad circundante. Nadie puede escapar al sino político, por tanto, nada puede ser mejor que intentar entenderlo a través de claras referencias teóricas.*

Este preciso y precioso compendio del pensamiento político sirve de marco a la cultura vital e integral del hombre latinoamericano, a la vez que ubica la reflexión en un contexto de rigurosa actualidad, sin caer en diseños de modelos futuros.

I. S. B. N.: 950 - 620 - 043 - 2

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

© *1988 Editorial Claridad S. A.*

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

PRINTED IN ARGENTINE
IMPRESO EN LA ARGENTINA

Distribuidores Exclusivos: Editorial Heliasta S. R. L.
Viamonte 1730 - 1er. P. - 1055 - Buenos Aires - Argentina

Queda reservado el derecho de propiedad de esta obra, con la facultad de disponer de ella, publicarla, traducirla o autorizar su traducción, así como reproducirla total o parcialmente, por cualquier sistema o medio.

La violación de ese derecho hará pasible a los infractores de persecución criminal por incursos en los delitos reprimidos en el artículo 172 del Código Penal argentino y disposiciones de la Ley de Propiedad Intelectual.

Breve Historia Claridad

Breve Historia de las Ideas Políticas

Héctor Julio Martinotti

Editorial Claridad S.A.
Viamonte 1730 1º Piso, (1055)
Buenos Aires, República Argentina
Breve Historia Claridad

Nota Preliminar

Tradicionalmente la Historia de las ideas políticas se vinculó al estudio del Derecho, por cuanto, en esencia, toda idea política ronda en torno a la noción de Estado y Gobierno; y estos términos son impensables sin que se articulen jurídicamente. No obstante, el avance clasificador del hombre ha destinado esta disciplina al aparato que le dispensa la contemporánea Politología.

El conocimiento evolutivo de las concepciones políticas sustentadas por la humanidad ha tenido auténticos maestros. Recordemos a los franceses Janet, Chevallier y Prelot; a los autores de habla inglesa Gettell y Sabine; al suizo Bluntschli; a nuestro Vedia y Mitre . . .

En todo panorama descriptivo del pensamiento político, desde la antigüedad hasta nuestros días, es preciso que confluyan la Historia y la Política; y, por supuesto, la Filosofía.

Si todas las HISTORIAS *sobre este tema se integran graciosa y necesariamente dadas sus diversas cualidades, deberíamos coincidir en que la presente es particularmente bienvenida tanto por su reducida extensión —acorde con los tiempos modernos— como por lo particular del enfoque. Sumemos a estas cosas el hecho de que haya sido pensada desde nuestro idioma y que sea a la vez sencilla sin dejar de ser profunda.*

Más allá de las divergencias o coincidencias que esta HISTORIA *suscite, debemos estar contestes en que presenta brillantemente el panorama del gran pensamiento político, a la vez que ayuda a la comprensión del pensamiento argentino e hispanoamericano, deliberadamente excluidos.*

Sin duda, este didáctico manual habrá de prestar buenos servicios a aquellos que quieran introducirse en el ideario de los grandes genios de esta ciencia, que para Napoleón era sinónimo de Destino. Y el lector captará el dinámico sentido de la historia como prolegómeno del presente, sin peligro de caer en visiones oraculares o diseños de modelos futuros.

G. T.

CAPÍTULO I

LOS ANTECEDENTES ORIENTALES

1.— EL PENSAMIENTO HINDÚ

El pensamiento político en la India no alcanzó, como en ningún pueblo oriental, autonomía temática. Igual suerte corrió la filosofía moral, cuyos preceptos debemos indagarlos a través de las doctrinas religiosas. Política y moral son tratadas en los libros sagrados como meras revelaciones de la divinidad. Lo mismo cabe expresar de la filosofía especulativa.

Como doctrina y esencia (causa material y formal) esta filosofía gira sin cesar alrededor del problema de la vida y del mal (pesimismo inicial y final). La realidad es fenoménica, ilusoria, dolorosa, maligna (fenomenismo); la verdadera realidad es el absoluto que todo lo domina (panteísmo y monismo cósmico). Desvalorización del mundo físico y carencia de una completa sistematización filosófica . . ., en consecuencia, menguado valor del arte, la ciencia y la historia. Centro de la especulación no es el ser sino el devenir; es la acción (*karma*),

especialmente en su aspecto religioso y moral. *Karma* es la mediación entre lo absoluto (*Brahma*) y lo relativo (*Atman*): entre Dios y el yo empírico. El *karma* se torna así la clave del pensamiento y de la vida en la India. Como fin y tendencia (causa final) la tarea de la filosofía consiste en liberar al espíritu de las ataduras del mal y del dolor, liberación que se obtiene ya por la práctica teúrgica y mágica (*mantra-nirvana-yoga*), o bien —y con mayor verdad— por la contemplación y la doctrina que es de sabor netamente gnóstica (*jana marga*) [1]. En ello consiste el *Darsana* (visión de la verdad).

El primer período es llamado *védico* por los libros sagrados (Vedas) escritos en sánscrito, que plantean una religión de atisbos monoteístas, pero con una divinidad antropomórfica y un culto primitivo. En el período *brahamánico* la religión permanece sustancialmente sin cambios, pero coincide con la preeminencia de los sacerdotes un cierto fariseísmo y ritos con facetas formalistas, exteriores. Aparece la doctrina de la metempsicosis. La crisis habría de tener respuesta en el *budismo*. Iniciolo el príncipe Siddharta Gautama, que tomó el título de Buda (el que ha comprendido), combatió el culto brahamánico y la diferencia de castas en el aspecto religioso y enseñó que el fin del hombre es el *nirvana* o reposo absoluto en la divinidad [2]. El brahamanismo fue restablecido y predominó hasta hoy en la India, en tanto que el budismo tuvo auge fronteras afuera.

Las reglas prácticas para la vida han sido condensadas en las leyes de Manú, que prescriben —con caracteres típicos de la dulzura oriental— normas de conducta

1 DARÍO COMPOSTA en colab. con LUIS BOGLIOLO, *La filosofía antígua*, Bs. As., 1953, p. 14.

2 P. JOSÉ MUNDO S. J., *Curso de historia universal*, Madrid, 1947, p. 77.

privada, especialmente en lo referente a la dignidad de las mujeres, los ancianos y la vida familiar: "Un padre es la imagen del Señor de la creación y una madre la imagen de la tierra" [3]. Respecto de la organización social cabe recordar el régimen de las castas, de carácter jerárquico e incomunicable, nacidas del cuerpo de Brahama: de la cabeza los *brahamanes* (sacerdotes), del brazo los *csatrias* (guerreros), del vientre los *vaisyas* (labradores) y de los pies los *sudras* (esclavos). Los *parias* estaban excluidos de las castas, por considerárseles infames, excomulgados.

La antigua política hindú se hallaba marcada por los caracteres de una monarquía teocrática, en la cual el poder absoluto del rey se debía al servicio de la casta privilegiada. El concepto de poder y su origen es de la más recia estirpe oriental. En la India donde nada es humano, sería poco considerar al rey como ungido del Señor y ministro de Dios; es necesario que sea un Dios por sí mismo: "Como el mundo privado de reyes, se hallase desconcertado por el temor, Dios, para la conservación de todos los seres, creó un rey tomando particulas eternas de la sustancia de Indra, de Anila . . . y por lo mismo que un rey está formado de partículas sacadas de la esencia de los principales dioses, sobrepuja a todos los mortales en brillo y esplendor. Lo mismo que el sol, el rey abrasa los ojos y los corazones y nadie en la tierra le puede mirar frente a frente. El rey es el fuego, el viento, el sol, el genio que preside a la luna, el dios de la justicia, el dios de las riquezas, el dios de las aguas, y el soberano firmamento por su potencia. No se debe despreciar a un monarca, aun siendo niño, diciendo: es un simple mortal, porque es una gran divinidad bajo una forma huma-

3 PAUL JANET, *Historia de la ciencia política*, México, 1948, p. 49.

na" [4]. Como ayuda a las funciones del rey, los hindúes afirmaban que también era creación divina el "genio del castigo" pues "sólo el temor del castigo permite a todas las criaturas —móviles e inmóviles— gozar de lo que les es propio".

La grandeza moral y la piedad del budismo superó la dureza de los muchos preceptos del código antiguo, pero al contrario de las leyes de Manú, las normas de Buda se alejan de las virtudes civiles y prácticas para sumir al hombre oriental en el sueño histórico del nirvana.

2.— EL PENSAMIENTO PERSA

A los persas les cabe el común denominador de las especulaciones orientales: el estar sumidas en la religión. No son tan claros ni numerosos los testimonios históricos respecto del pensamiento persa, pero puede inducirse del *Avesta*, libro sagrado que ha llegado hasta nosotros.

Cabe afirmar que se presenta un matiz algo más activo que contemplativo en la moral de los persas, nacido de la lucha entre el principio del bien (Ormuz) y el principio del mal (Arhiman), ambos de jerarquía divina, cuyo resultado previsto consistirá en la victoria del primero. A fin de que el hombre se conduzca eficazmente en esta lucha, recibe de la divinidad la ley de Zoroastro, conjunto de reglas morales sin contenido político específico.

Los antiguos reconocían en los persas gran amor a la verdad y fidelidad inalterable en el cumplimiento de la palabra empeñada. Dice Herodoto que, entre los persas, no estaba permitido decir lo que no era permitido hacer,

4 *Las leyes de Manú*, VII, 3, 8, en cita de PAUL JANET.

lo más vergonzoso —a sus ojos— es la mentira y sólo en segundo lugar las malas acciones. Entre ellos a los niños se les enseña, a manera de doctrina, a decir la verdad [5]. Esa preocupación moral en Persia es un antecedente que acerca a este pueblo a las primeras especulaciones occidentales.

Resulta sumamente difícil deducir un sistema social y político de la ley de Zoroastro, pero se puede afirmar que, al igual que en la India, se postula la monarquía divina asentada en la división clasista de la comunidad. De todos modos se advierte un tratamiento superior al concedido en las leyes de Manú para las clases menos favorecidas. Así es concebido el cultivo de la tierra como función de valor religioso: "El que cultiva los frutos de la tierra cultiva, al mismo tiempo, la pureza, fomenta y propaga la ley de los mazdeos".

3.— EL PENSAMIENTO CHINO

China se nos aparece —de alguna manera— como excepción a la regla de la confusión entre filosofía, moral y religión. Si bien tampoco puede hablarse de una indagación específicamente política, en cambio es notorio que la moral adquiere en el antiguo pensamiento chino, esbozo propio, problemática específica. Dice Janet que, contrariamente a lo que sucede en la India y en Persia, en la moral y la política chinas el sentimiento religioso falta casi por completo. Es una enseñanza humana, racional y tan filosófica como podía serlo en una nación en la cual el espíritu práctico supera en mucho al genio de la especulación. La principal singularidad de la filosofía moral es la de no ser una obra anónima revelada por pretendidas divinidades o por personajes misteriosos e innominados, sino la obra de un hombre —Con-

5 PAUL JANET, *Ob. cit.*, p. 71.

fucio— cuya historia, carácter y costumbres nos han sido transmitidos por auténticos relatos [6].

Confucio se proclamó siempre, con ejemplar modestia, mero comentador de las obras antiguas y partidario acérrimo de los usos tradicionales, conocedor profundo de la trascendencia que en su pueblo tenían los ritos y ceremoniales aceptados. Pero su adhesión no revela acuerdo formal, reverencia exterior, sino muy por el contrario, exigencia profunda de la participación voluntaria, auténtica, en los ritos y costumbres. El culto chino era de notas primitivas, cargado de supersticiones, de un politeísmo de caracteres materialistas, adorador de multitud de genios y divinidades menores confundidos con las fuerzas ciegas de la naturaleza. No accedieron al concepto de la divinidad, no ya del monoteísmo occidental, sino tampoco al de la pluralidad pagana.

Los preceptos de Confucio revelan un tinte racional, pero de razón práctica, pues consta de máximas cuya aplicación es perfectamente posible en la vida de relación. Define a la ley moral como "el principio que nos dirige poniendo en conformidad nuestras acciones con la naturaleza racional", hallazgo certero y casi increíble en un pensamiento como el suyo, paupérrimo de elevación metafísica en el sentido peripatético. En efecto, su concepción de la sustancia del ser no trasciende al panteísmo naturalista; cree que las potencias del cielo y de la tierra se identifican con la sustancia misma de las cosas, que se halla en todas partes, nos rodea por todos lados. Dice que los espíritus se manifiestan en las formas corporales de los seres [7].

Admirador de la vida sencilla, sin llegar a preconizar el ascetismo y la anulación de la personalidad como

6 *Idem*, I, p. 75.
7 *Idem*, I, p. 80.

Buda, aconseja a sus discípulos ejemplificando profusamente con las ventajas morales de la prudencia en las satisfacciones mundanas y la sobriedad en la alimentación y en el vestido. Afirma que huir del mundo, no ser conocido ni considerado en la fama por los semejantes y no sentir pena ninguna por ello, es virtud propia del santo. Dice Mencio que su maestro enseñó que el problema de la vida se resuelve mediante la rectitud de corazón y el amor hacia el prójimo como a sí mismo. De inmenso valor moral resulta la elevación de este precepto, que luego habría de postular Jesucristo como exigencia de la caridad. Claro que la caridad cristiana es un amor debido a los demás en tanto que criaturas del mismo Dios, es un amor participado.

Al rey lo cree hijo del cielo, pero su poder soberano no le es concedido sin obligaciones, sino que puede serle quitado en la medida que no realice el bien y la justicia. La única garantía del príncipe para conservar el poder es el amor y la voluntad de los súbditos. "Obtén el cariño del pueblo y obtendrás el imperio; pierde el cariño del pueblo y perderás el imperio". Define al gobierno como lo que es justo y de derecho; para gobernar un Estado se requiere primero poner en orden la familia y gobernarse eficientemente a sí mismo [8].

El pensamiento del discípulo Mencio se mantiene dentro de las rutas morales de Confucio, pero se dirige con más propiedad a la moral social, aconsejando con frecuencia a los príncipes sobre materias de gobierno y administración con lenguaje altivo e independiente. Según Mencio la soberanía nace de una especie de pacto o acuerdo entre el cielo y el pueblo; dado que el cielo no puede expresar el consentimiento de un gobernante por la palabra, lo hace por boca del pueblo: "El cielo ve,

8 *Idem*, I, pgs. 86 y 87.

pero ve por los ojos del pueblo; el cielo escucha, pero escucha por los oídos del pueblo". Desprecia a los tiranos con el mote de bandidos y salteadores de caminos y llega a afirmar que "el pueblo es lo más noble que hay en el mundo, los espíritus de la tierra vienen después, el príncipe no tiene la menor importancia". Con criterio funcional, que recuerda a los griegos, establece que, "los que trabajan con su inteligencia gobiernan; los que trabajan con sus brazos son gobernados. Estos últimos nutren a los primeros. Es la ley universal del mundo" [9].

4.— EL PENSAMIENTO HEBREO

El pueblo hebreo por haber sido elegido por Dios para revelación de su palabra, sin duda alcanzó superioridad indiscutible en materia teológica y religiosa respecto del resto de Oriente y aun del Occidente antiguo. Lo que resulta típico y diferencial en la doctrina mosaica es la unicidad divina, su operar milagroso en el mundo y la intervención providente en los negocios humanos, en fin, el carácter de principio y fin de la creación. Claro que el carácter de pueblo elegido y guiado por las tablas de la ley, como preceptos de moral indiscutiblemente inspirados por Él, matiza la sociedad hebrea de cierto orgullo racial y espíritu de exclusión hacia lo extraño —históricamente inextinguido— que puede cotejarse con similar actitud asumida por los helenos en razón de su superioridad filosófica. Dice Janet que así como la ciencia separaba a los griegos de los bárbaros, la religión monoteísta separaba a los judíos de los extranjeros.

La ley primitiva era de una dureza y rigidez notables (ojo por ojo y diente por diente) pero atemperadas —a la vez— por la obligación de amor y asistencia al desamparado (limosna, prohibición de la usura, remisión septenal

9 *Idem*, I, pgs. 94 y ss.

de deudas). Las sanciones por violar la ley son terribles y de efecto material en esta vida; la sanción a la injusticia es debida como mandato de la voluntad de Dios.

La política —que no alcanzó autonomía temática— es de corte teocrático. La autoridad soberana pertenece a Dios, quien otorga al pueblo su ley por mediación de Moisés e interviene en sus peripecias políticas con frecuencia. Pero de todos modos no puede afirmarse que se tratara de un gobierno sacerdotal. La exclusión de la familia de Leví, consagrada al culto, tampoco debe creerse que la desvinculaba de toda función temporal; obraba de lazo de conexión entre las diversas tribus unidas por una fe y una ley comunes. La monarquía no es introducida por la voluntad de la divinidad, como en el resto de Oriente, sino que son los mismos hebreos quienes piden a Dios, la institución del Rey, claro que —en definitiva— es siempre Él quien la concede [10].

Es difícil establecer las relaciones entre el pensamiento oriental y el griego, de importancia suma, por cuanto en la Hélade es donde el hombre inicia una investigación claramente política. Roeth propuganaba el origen directo de la filosofía griega en los pensadores orientales, Gladisch sólo indirectamente; finalmente Zeller negó toda conexión entre uno y otro. La tesis orientalista del origen de la especulación helénica perdió fuerza hace mucho, aunque cierto influjo oriental no puede negarse, siño sobre la política, al menos respecto de la filosofía moral [11].

10 *Idem*, I, pgs. 296 y ss.

11 LUIS BOGLIOLO, *La filosofía antigua*, Bs. As., 1953, p. 25.

CAPITULO II

LOS ORÍGENES GRIEGOS

1. ESTRUCTURA E IDEALES POLÍTICOS

El origen del pensamiento político propiamente dicho se vincula con los filósofos griegos. Desde la problematización del principio operante en toda realidad, hasta el prolijo análisis peripatético de las constituciones griegas, la autonomía formal de un objeto específicamente político en el conocer humano es de estirpe helénica. En la templada comarca del Ática nace y se conforma con perfil propio una nueva ciencia, la ciencia política. Pero no hay tarea científica sin ciertas condiciones de convivencia que la posibiliten. Y bien, justamente en Grecia se dan con inigualada plenitud tales condiciones. El estudio de lo político supone un medio donde discurrir; de allí que fuera posible en Grecia y no en el Oriente [1] y

1 Cf. JUAN BENEYTO PÉREZ, *Historia de las doctrinas políticas*, Madrid, 1958, p. 3.

que desde Grecia haya pasado a configurar —la indagación política— un patrimonio típicamente occidental.

Expresa Kastberger: "la voz *política*, es voz griega, de *polis* (ciudad) y *polites*, el que vive en la ciudad, el ciudadano. El adjetivo *ikos* designa lo que se refiere a la ciudad y al ciudadano, y como sustantivo la *política* se refiere al arte de gobernar al ciudadano y, en sentido amplio, a pueblos enteros. El hombre es, pues, el objeto de tal arte, en cuanto es considerado en sentido socrático como *anthropos zoon politikon*, es decir, un ser nacido para la ciudad, para la sociedad, a la que pertenece por ley divino-humana como ser perfectible. De la comunidad recibe el *terminus ad quem* todo aquel engranaje de perfecciones de que dispone la ciudad, pero la persona, a su vez tiene la obligación de concurrir con sus perfecciones a la admitida perfectibilidad de la ciudad-Estado" [2].

La *politeia* importa la relación entre *polites*, entre hombres libres, imposible de darse entre los bárbaros. Puesto que si bien la convivencia es de la naturaleza humana, la forma de convivir griega (política, en *polis*) es de especial dignidad, de sumo decoro, alcanzable no por la fuerza sino por el saber (*sophia*). Pero tampoco por un saber cualquiera, sino por medio de la *politike sophia* (saber propiamente político) [3]. El habitante que está fuera de la ciudad, es decir en una *basileia* o *tyrranis*, no podía llegar a la convivencia política y su vida se asemejaba a la de los encadenados en la caverna del mito platónico.

La *polis*, sumun de las perfecciones de la vida en común, importa *eunomia* (buen gobierno) para la *anaba-*

2 FRANCISCO KASTBERGER, *El concepto de la política en la antigua civilización griega*, en "Cuadernos Internacionales de la Ciencia Política", nº 1, p. 2.

3 En oposición a la *sophia periton bion* (saber pre-político).

sis (perfeccionamiento) del *polites*. La dirección hacia el fin propio del conjunto está dada por la *physis*, por la naturaleza del mismo. Dice Conde que ello importa una visión nueva de las cosas que atiende a lo que éstas son de suyo —visión *noética*— visión de su *eidos*. El hombre se instala (por primera vez) en el mundo del ser. Por ello la visión es nueva, con luz y perfección antes no usada: el *nous*, que recae sobre el ser en sí. La adaptación a este mundo exige severo esfuerzo (*gimnasia*) y una intimidad y amor a las cosas de la ciudad (*phylia*). Esa visión le procura a la personalidad una vida libre y feliz, en libertad (*eleutheria*) y en autosuficiencia (*autarqueia*) [4]; ésa es la clave de la vida política, la autarquía, la vida completa y suficiente, donde se logran o suscitan todas las perfecciones humanas para convivir en y para el orden del universo (*cosmos*). Esa vida en la polis integrada en el cosmos, constituye la *koinonia*.

El orden es preocupación helénica, no ajeno a la armonía pitagórica; se explica en la mesura de proporciones de todas las estructuras griegas. La misma polis, que no tiene el alcance geográfico de urbe, suponía en la mentalidad de sus hijos —y en la realidad también— una estrecha conexión, en su forma y extensión, con la exigencia de comunicación directa para la felicidad común, imposible si se la imagina muy numerosa o extensa.

La conciencia de que el hombre griego es capaz de ordenar un mundo virtuoso es muy clara en Isócrates y en Platón, esa virtud tiene asiento —políticamente— en el sentimiento de justicia (*dike*). El ejercicio de la justicia desde el gobierno suscita la felicidad común como hábito (*hexis*), inviscerado en la realidad del cosmos como una segunda naturaleza que importa un cambio en

4 FRANCISCO JAVIER CONDE, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Madrid, 1948.

la *physis*, que la afecta en su entereza. Pero todo eso supone un obrar de la razón que acceda a las ultimidades de la vida y del ser, indagadora del *telos* (fin) del obrar. Recordemos la exigencia platónica del rey-filósofo.

Esa fundamental preocupación moral, que dibuja y perfila con notas no reiteradas la especulación política, es la moral de un hombre nuevo —si cabe decirlo— que se logra desde dentro, sabiendo que él mismo encierra en irrenunciable dimensión la vocación comunitaria. De ahí que la moral helénica, al decir de Beneyto, sea la moral del señor, del *polites*. Y agrega: "Piénsese en la significación de los juegos de la libertad, aquellos *eleutheria*, establecidos en Platea a instancia de Arístides. Se ha exaltado la tendencia que muestra el griego hacia soluciones de mesura y armonía: en arte hacia el *canon*, en filosofía hacia el *cosmos*. En política se prefirió el sistema de pequeñas ciudades en las que todos los moradores se conocen; hasta el punto de que Platón pensaba una *polis de numerus clausus*, con cinco mil habitantes. La visión de la ciudad como cuerpo, e incluso su parentesco y comunicación con los Dioses, constituye antecedente del *corpus misticum paulino*" [5].

La posibilidad del mal moral, del desajuste político, no era ajena a las previsiones helénicas. El término técnico, con que se designa todo lo negativo a la bien ordenada forma de convivencia del *anthropos* como *zoon politikon*, es el de *polemos* (conflicto, guerra) [6]. Aun dentro del orden interno de la ciudad es típica la descripción de las tiranías helénicas. Periandro, Dionisio y Pisístrato son ejemplos perennes; al último se le califica por tres instancias, especialmente sintomáticas: la ayuda extranjera, la ganancia personal y la presión tributaria [7].

5 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 4.
6 FRANCISCO KASTBERGER, art. cit., p. 3.
7 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 6.

El equilibrio artístico, el protagonismo de los oradores, las reformas estabilizadoras de Solón, la consustanciación del *demos* y la autoridad en Pericles, todo ello es sugerencia de Atenas, contribución constante de su ser. Licurgo, la rigidez de la disciplina militar, el sentido heroico de la vida, la jerarquía y el orden, son los valores más puros que ofrece a nuestra consideración Esparta. Es curioso, casi todos los valores en que actualizar una empresa universal resultan síntesis necesaria de las virtualidades proyectadas por las ciudades griegas. En cierto modo la síntesis histórica de la tesis ateniense y la antítesis lacedemónica, han sido labor de la ciudad cristiana.

Resulta fácil comprender que si el papel protagónico del hombre libre resultaba en Grecia de tal magnitud, se le otorgara una atención preferente a la educación (*paideia*) política del hombre. Tres soportes basaban la formación del *polites*: la gimnasia, la música y la retórica, ésta última de esplendente tarea en Atenas. Pero lo más difícil resultaba la educación del político, pues el puesto de comando implicaba la aprehensión del telos, de la felicidad humana. Ésta —dice Isócrates— no es prenda y posesión de los que están cercados de grandes murallas, ni de los que juntan y encierran muchas gentes en un mismo lugar, sino de aquellos que gobiernan sus Estados con más aciertos y mayor prudencia. Que el gobierno de la ciudad es como el alma al cuerpo. En ese gobierno lo que importa —ante todo— es la ley. Hay que gobernar la polis por leyes y no por (*epiqueyas*) arbitrios moderadores. Con la muerte de Hipérides se clausura el género oratorio, mas también la forma política que tenía como instrumento: la *democracia* [8].

El conjunto visualizado de la política en Grecia nos deja atónitos por su monumental enjundia; por la admi-

8 *Idem*, p. 12.

rable interacción entre las peripecias de los filósofos y las decantaciones estructurales; por la instalación en el ser desde donde inteligir el devenir y actuarlo; por la fundamental y obsesiva preocupación moral. Pero sobre todo, nos asombra el hecho de que dentro de la cultura helénica haya tenido la política su origen, su desarrollo y su plenitud no ya como obrar, sino como pensar y como pensar científico con alcance y acabamiento aún no superado (en su etapa sistemática con Platón y Aristóteles).

Así y todo el espíritu helénico adolecía de un defecto, del cual ni su máximo exponente —Aristóteles— pudo desligarse: la visión estática, ahistórica, sobre cuyas implicancias de imprevisión imperial trataremos más adelante [9]. Pero retenemos aquí esa impronta griega de perfeccionamiento, no digamos logrado existencialmente, pero sí —para ellos— sólo posible al nivel del Estado-ciudad. Dice F. J. Conde que la *polis* se aprieta en sí misma, se clausura y se aísla. Es figura proporcionada, hecha con medida. Lo demasiado grande y lo demasiado pequeño carece de *eidos* (mismedad). Vale decir, imposibilita la *phylia*, destruye la *anabasis* y desarticula el *cosmos*.

2.— LOS PRESOCRÁTICOS Y SÓCRATES

Siempre anduvo en Grecia la política ligada a las vicisitudes de la especulación filosófica. En sus orígenes la filosofía no se advierte escindida de la religión, representada por los poetas en forma de mitos que respondían

9 Dice PEDRO CALMÓN (*Historia de las ideas políticas*, Bs. As., 1957, p. 17) que "el helenismo se complace en la forma. Busca su armonía. Tiende a la estética en la geometría de sus construcciones, en el equilibrio de sus fuerzas, en las limitaciones artísticas de su cosmogonía. Faltóle el sentido dinámico o vital de los hechos, la interpretación del movimiento, la conciencia del progreso como ímpetu orgánico".

a las creencias populares, sino que, como ésta, surge en las teogonías y cosmogonías ordenadoras del Olimpo bajo la férula de Júpiter monarca. La política padece la trasformación resultante del paso del régimen patriarcal, en época de Homero, hacia la aristocracia, de allí a la democracia, y desde ésta a la tiranía. La filosofía primitiva se ocupa de inteligir el *arché* o principio de todas las cosas. Así Tales de Mileto lo ubica en el agua; Anaxímenes en el aire; Empédocles de Agrigento en los cuatro elementos cósmicos: aire, agua, tierra y fuego; Anaximandro en el *apeiron* (factor indeterminado); Pitágoras en el número y la armonía. Más tarde la elevación metafísica llevaría a Heráclito a problematizarse el logos o entendimiento del ser, hallándolo en su cambiante multiplicidad, en su persistente devenir, para rematar en un relativismo total en sus discípulos ajenos —tal vez— al misterioso simbolismo del "oscuro de Efeso".

Con Parménides habría de inaugurarse la temática del ser, asentada en la sencilla fórmula de su identidad; hallazgo genial del pensamiento humano, cuya ruta certera habría de consistir —en el futuro— en la identificación intelectual con la realidad. Claro que el ser unívoco de Parménides, con sus atributos de inmovilidad, eternidad, infinitud, perfección y plenitud, desconocía la diversidad, multiplicidad y cambio de la realidad, negada como ilusión sensorial. Anaxágoras será el primero en conocer con las luces de una visión noética. Percibe el orden del mundo, y reflexionando que su origen se debe al intelecto, trasciende el mundo humano y concibe un intelecto ordenador del universo. Aristóteles afirma que se reveló como "un sabio en comparación con los antiguos que decían cosas inútiles" (Met. I, 3) [10].

10 LUIS BOGLIOLO, *Ob. cit.*, p. 65.

El régimen de la democracia ateniense coincidió con un diálogo entre los *polites* más elocuentes, cuya puja hacía surgir los maestros. Estos eran reclamados y buscados como *sophos* o sabios, de ahí la designación de "sofistas" que se tornaría peyorativa posteriormente a raíz de una degradación del género como medio de convencimiento demagógico y de ganancia personal de los maestros, quienes manejaron el relativismo y el escepticismo como arma dialéctica. Protágoras sostenía que el hombre es la medida de todas las cosas y Gorgias fundaba el multisecular nihilismo sobre los tres pilares típicos: nada existe, si algo existe no podemos conocerlo y aunque lo conozcamos no podríamos transmitirlo a los demás. Algunos autores disimulan la grave tendencia de la sofística, consistente en alejarse de la búsqueda de la verdad para agotar el pensar en la discusión. Fenómeno históricamente repetido: el de confundir el fin (verdad) con el medio (dialéctica). Así Calmón dice que "el período más densamente humano del pensamiento griego fue el sofístico, coronado por la rebeldía de Sócrates, precisamente porque se formó de negociaciones, polémicas y dudas, donde el individualismo inconforme resistió la monotonía de las ideas lógicas. En verdad la arquitectura, con su majestuosa tranquilidad, era la que mejor traducía la frialdad inmóvil de las formas, la inmutabilidad, la plenitud. Era eleática. Tenía la placidez absurda de los ángulos isógonos, de proporciones constantes, de señales repetidas, la serenidad lineal de los templos construidos en el mismo mármol que no permite la audacia de una sola curva" [11].

Sócrates habría de representar la antítesis de la sofística, no sólo por sus doctrinas, sino fundamentalmente por su vida transida de amor al semejante, de humil-

11 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 17.

dad y de verdadero saber; dice Zeller que era un modelo de sobriedad, de pureza de costumbres, de piedad y cordialidad, de una calma que nunca lo abandonaba [12]. Pero si notable como ejemplo fue su vida, mucho mayor resulta el de su muerte por condena pública, en pleno período de reacción democrática. Falsamente acusado de introducir nuevos dioses y de corromper a la juventud con sus enseñanzas, tuvo el valor de no renunciar a la filosofía en su defensa verbal, alegando que, antes que a los hombres, es mejor obedecer a Dios, pues concebía a la filosofía como un verdadero mandato divino. Al discutir sobre la pena a aplicar adujo que, por sus servicios al Estado, merecería ser mantenido en el pritaneo por el erario público. Esa recia dignidad, la de saber morir, sólo comparable a los mártires cristianos, revela un espíritu sublime y heroico, levadura de una raza y arquetipo de conductas. Dice Bogliolo: "Su muerte fue el más alto triunfo de su causa, la cumbre más luminosa de su vida, la apoteosis de la filosofía y del filósofo" [13].

Mientras la especulación presocrática se ocupaba del mundo sensible, externo, olvidando los valores específicamente humanos, Sócrates se encarga de resaltar su alcurnia dignificando la suprema expresión del hombre: su pensamiento. Descubridor del conocimiento humano, no sólo como objetividad conceptual sino primordialmente como experiencia metafísica, como fuente de certidumbre objetiva, el diálogo socrático se distingue por un constante suscitar la verdad; su método es la *mayéutica* como examen de sí mismo y como proceso hacia la certeza. El rango prominente que adjudicaba al conocer lo llevaría a identificarlo con el querer; así su ética consistía —más que nada— en un *epistemé*, en una cien-

12 LUIS BOGLIOLO, *Ob. cit.*, p. 80.
13 *Idem*, p. 81.

cia o sabiduría. El obrar inmoral no configura un defecto de la voluntad, sino una insuficiencia de análisis, una ignorancia. De ahí su fundamental preocupación moralizante y docente en materia política. Se consideraba más útil a la comunidad enseñando política a los demás que practicándola él mismo.

La política en Sócrates no se distingue con torso propio de la ética y, dado su criterio sobre el obrar moral, la actividad política supone un saber. "No son reyes los que tienen cetros, ni los que han sido elegidos por la multitud, ni los que designa el azar o han llegado al trono ungidos por la fuerza o por la violencia, sino aquellos que saben gobernar" [14]. Pero su concepto de las leyes justas no trasciende aun el orden existente; creía tales las dadas en la polis. Por ello sufrió, convencido de su rectitud, la iniquidad de la cicuta; antes del fallo la altiva defensa; después de él, resignada aceptación.

El contorno del hombre helénico sólo toma nitidez con Sócrates, puesto que su empresa fue la de rescatarlo en su intimidad, enaltecerlo en el saber, en un saber enlazado necesariamente al obrar ético, tanto en la vida privada como en la pública. Trascender la *doxa* (opinión, conceptualismo, estrategia oratoria) para alcanzar la *sophia* (sabiduría) guiado por el *daimon* (espíritu) que cobija esa empresa introspectiva. Surge el hombre griego atestiguado desde los mármoles de la Acrópolis, de perfecciones y armonías nada ajenas al concepto de su ser, de su naturaleza; formas acabadas en lo material y completadas por los sophos del modo que la potencia recibe su acto. Surgirá, conectado a tal proceso, el hombre justo en Eurípides [15], el político sabio en Platón y el orden moral del conjunto en Aristóteles.

14 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 15.
15 Cf. PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 22.

3._ PLATÓN

Platón habría de vivir un período de crisis en Atenas y, sobre todo, su espíritu inquieto le haría recorrer casi todo el mundo conocido: Persia, Egipto, Sicilia. Todo lo cual otorgaría a su pensamiento político una arquitectura monumental, sazonada por su estilo dialéctico y ágil, corroída por la insatisfacción permanente hacia las realidades de su tiempo. Ni su vuelo metafísico, respecto de los temas concernientes a la autoridad social, ni sus miras éticas alcanzaron jamás igual elevación en el pensamiento humano. Por ello el filósofo de la Academia, en cuanto descubridor del protagonismo moral desde el gobierno, trascendente de una moral monástica (como en Sócrates), es de vigencia permanente.

Pero sus postulados políticos reclaman asiento sobre su concepción filosófica. Trasciende la inmovilidad parménica y el devenir heracliano, para hollar el ser en sí como esencia inalterable de lo real. Claro que para Platón la esencia de las cosas —ideas— es la sustancia o unidad real de las mismas que ofrece, frente a nuestro conocer, una visión lógica. Sin acceder a la idea de una cosa ésta nos resulta ininteligible. Las cualidades de los seres singulares hacen surgir, por necesidad lógica las ideas como entes metafísicos, que encierran el verdadero ser de cada uno [16]. La idea se transforma en la única y verdadera realidad. No las concibe surgidas y cumplidas en el mundo empírico, sino eternas, inmutables e incomunicables con lo existencial, de vida propia en el mundo místico del *topos uranos*. Pero —contrariamente al idealismo moderno— la idea platónica es con la máxima intensidad del ser, no como mero apriorismo categorial inexistente fuera de la mente.

16 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 16.

El bien y la verdad, de estrechísima relación socrática, constituyen sus ideas fundamentales, a cuya realización —necesariamente incompleta— se dirige su pensamiento político. De ahí su misticismo del bien, la necesidad de una armonía entre los hombres desde la unidad y la misión de justicia, como virtud impulsora de esa obra, profundamente moral y estética, de su ciudad perfecta. *El político*, *La república* y *Las leyes* son los grados o escalones de la especulación platónica. En el primero de estos diálogos busca penosamente la definición lógica de la política; en el segundo concibe y describe en trazos magníficos la imagen ideal del Estado perfecto; en el tercero construye con la sabiduría de la vejez, el plan de un Estado posible [17].

En *El político* presenta a la política como ciencia antes que arte y como ciencia especulativa antes que práctica. El que la posea tendrá dignidad de verdadero rey, aunque careciese de todo poder efectivo. Intuye, en genial precedente aristotélico, que la vida del conjunto es tal por necesidad de los hombres de asociarse y ayudarse, estimando que la subsistencia —como urgencia— es el origen material del Estado, pero comprendiendo la necesidad de la diversificación funcional por grupos, para llenarla acabadamente. Desde las cualidades o propiedades del alma —inteligible, irascible y concupiscible— deduce la clasificación de los estratos sociales: filósofos, guerreros y trabajadores. A estas tres clases convienen virtudes diferentes: a los magistrados-sabios, la prudencia; a los militares, el valor y a los artesanos y labradores, la templanza. La armonía procurante de la unidad entre las clases, para el bien del Estado, es misión de la justicia. El problema que acucia a esta obra es el del gobernan-

17 PAUL JANET, *Historia de la ciencia política*, México, 1948, t. I, p. 161.

te perfecto; en hallarlo consiste la solución, nunca en las leyes. El error de Platón es sostener que el político perfecto podía pasarse sin leyes, en la creencia de que ninguna ley está por encima de la ciencia (premisa sin duda válida), ciencia que posee el político (premisa falsa en cuanto universal).

La república representa al Estado perfecto, en gran medida irrealizable, pero causa ejemplar de las organizaciones humanas. En el libro primero de esta obra, por diálogos sucesivos, se aproxima al concepto de justicia, a la idea de justicia. No olvidemos que el conocer académico es siempre una marcha hacia la idea, cada vez más cercana de la meta, pero jamás coincidente con ella, en virtud de nuestra falible condición humana de encadenados en la caverna. En la satisfacción interior del hombre justo reside la esencia de la justicia, pero no es virtud incomunicable, sino, por el contrario, guía suprema de la felicidad comunitaria. La ciudad perfecta requiere una especial educación de los súbditos, procurada por la gimnasia y la música en los guerreros y por la filosofía y la religión en los magistrados. La religión será el primer objeto de la educación y la naturaleza perfecta de Dios, el ideal de perfección de que se penetrará la inteligencia de los futuros gobernadores del Estado. Respecto de los fines del obrar político se anticipa a su discípulo del Liceo al sostener que "el interés de algunos no merece consideración cuando se trata del interés general. Tan pronto como éste se halle asegurado cada uno gozará según su ocupación, de la felicidad que está naturalmente unida a ella. Por consiguiente, Trasímaco: todo hombre que gobierna, considerado como tal, y cualquiera que sea la naturaleza de su autoridad, jamás se propone en lo que ordena su interés personal, sino el de sus súbditos" [18]. Reconoce cinco formas de gobierno gradualmen-

18 *La república*, libro I.

te imperfectas: aristocracia (fundada en la justicia y en el gobierno de los sabios), timocracia, oligarquía, democracia [19] y tiranía. Es particularmente violenta la condenación del tirano, el cual —por estar encadenado a pasiones inferiores— es 729 veces más desdichado que el gobernante virtuoso, según curioso cálculo comparativo. Notable es su tesis de que el reparto de los bienes terrenos no corresponde a los méritos en esta vida, pero que la insuficiencia de la sanción de la ley humana no es sino preludio de la inevitable sanción divina.

El Estado platónico no es sino reflejo —en este mundo— del ideal de la filosofía. El móvil de Platón es bien distinto de los utopistas que han creído seguirle, pero que se han propuesto otra cosa. El objetivo de Platón no es tanto organizar la felicidad de los humanos, cuanto salvar la posibilidad de la filosofía. Sólo en segundo término debe tomarse a *La república* como ejemplar del obrar cotidiano y a la política como el instrumento de la realización en el mundo de un orden moral. Para tal empresa el autor proyectó de sí no lo que él hubiera querido ser, sino lo que era el recuerdo idealizado de su maestro Sócrates [20].

Su labor no se agota en el hallazgo de la perfección que él sabe irrealizable, pero —a la vez— necesaria intelectualmente para mejorar la realidad. Cree posible encontrar la forma de gobierno que se adecue a la condición humana. Inferior a la aristocracia postulada, pero superior a todos los Estados conocidos. Es lo que nos cuenta en *Las*

19 PLATÓN dice de la democracia: "es un gobierno encantador donde nadie manda; una mezcolanza singular que ha encontrado el medio de establecer la igualdad tanto entre las cosas desiguales como entre las iguales" *(Ob. cit.*, t. I).

20 ANTONIO TOVAR, *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles*, en "Cuadernos", nº 3, pgs. 50 y ss.

leyes como ordenamiento empíricamente posible. Lo hace con fidelidad a sus principios ya esbozados, pero con preceptos —si bien más realistas— también más perecederos.

Lo permanente del pensamiento platónico es justamente la enjundiosa descripción del político perfecto y de la república perfecta. Cuando aún no había pactado con el mundo —*Las leyes*, es labor posterior— resuelve con genialidad las dificultades presentadas, en un diálogo de *La república* [21], sobre la realización de su ideal: "Como los filósofos no gobiernen los Estados, o como los que hoy se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y la filosofía se encuentren juntas en el mismo sujeto, y como no se excluyan absolutamente del gobierno tantas personas que aspiran hoy a uno de estos dos términos con exclusión del otro; como todo esto no se verifique, mi querido Glaución, no hay remedio posible para los males que arruinan los Estados ni para los del género humano; ni este mundo perfecto, cuyo plan hemos trazado, aparecerá jamás sobre la tierra, ni verá la luz del día".

Theimer acusa a Platón no sólo de utopista sino además de totalitario, llegando a afirmar que las dictaduras modernas han aprendido mucho de él [22]. Pero creemos con Kelsen y Tovar que si bien puede calificarse al Estado platónico de totalitario, en cuanto a su intervención absorbente en el modo de ser y de vivir del hombre, no lo es en tanto que el Estado totalitario se siente fin en sí mismo y la ciudad platónica busca la perfección y la felicidad de sus súbditos.

21 Libro V.

22 WALTER THEIMER, *Historia de las ideas políticas*, Barcelona, 1960, p. 20.

4.— ARISTÓTELES

Aristóteles, nacido hacia el año 384 a. de J. C. en Estagira, Macedonia, discípulo de Platón, fundador del Liceo y maestro del príncipe Alejandro Magno, habría de fijar con soportes perennes los principios fundamentales de la ciencia política. Pero siendo la política una ciencia integradora de todos los conocimientos sobre el hombre, su labor en este campo del saber sería convertirla en una rama, con torso propio, pero íntimamente conectada al saber metafísico y a los preceptos éticos, sobre los cuales —como respecto de toda ciencia humana— Aristóteles también merece los laureles del verdadero fundador. Representa la auténtica madurez del pensamiento griego. Así, frente al idealismo objetivo de Platón, crea un realismo orgánico, según el cual la esencia de las cosas no está en la idea, desde la cual se plasma su imagen en el mundo sensible, sino en las cosas mismas [23].

Divide el conocimiento en tres grandes vertientes: la filosofía teórica, la filosofía práctica y la retórica. A la primera corresponde el estudio de los seres en tres grados ascendentes en cuanto a la excelencia del saber: el conocimiento de las cualidades sensibles (física), el análisis según la cantidad (matemáticas) y la indagación de los principios trascendentes o supraempíricos (metafísica). La filosofía práctica comprende la ética, la economía (ética familiar) y la política, además de las técnicas y las artes. De tal modo acrecentó y otorgó unidad sistemática al saber humano, señalando sus tres etapas: la *empiria* (experiencia), la *tecné* (pericia, saber hacer) y, la *sophía* (sabiduría). El verdadero saber es —por ende— demostrativo, *episteme* [24].

23 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 26.
24 Cf. JUAN BENEYTO, *Ob. cit.*, p. 26.

Es en la *Ética a Nicómaco* donde tipifica con genial precisión el alcance del saber político como ciencia integradora. Igual que Platón concibe a la política como realización del bien, ya no entendido como idea suprema de existencia independiente del mundo sensible, sino en tanto que tendencia que conviene a todas las cosas. La ética aristotélica es teleológica; la moralidad consiste en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque las reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el bien para el hombre [25]. Distingue entre las virtudes las llamadas intelectuales (materia de la prudencia) de las morales, en cuanto las primeras inciden sobre la inteligencia y las otras sobre la voluntad; entre estas últimas la justicia es la virtud social por excelencia "porque el derecho es la regla de vida para la asociación política y la distinción sobre lo que es justo es lo que constituye el derecho" [26].

El carácter arquitectónico de nuestra ciencia lo explica del siguiente modo: "Todos los hechos, las artes y las ciencias están en general sometidos a una ciencia que los domina; así la ciencia de la equitación subordina al arte de hacer los arneses . . . Otros actos están igualmente sometidos a otras ciencias y respecto de todas sin excepción los resultados a que aspira la ciencia fundamental son superiores a los de las artes subordinadas, porque únicamente a causa de los primeros se buscan los segundos". "Si en todos nuestros actos hay un fin definitivo que quisiéramos conseguir por sí mismo y por su consecución aspiramos a todos los demás y si, por otra parte, en nuestras determinaciones no podemos remontarnos sin cesar a nuevo motivo, lo cual equivaldría a perderse

25 JUAN PICHON RIVIÈRE, *La ciencia política en Aristóteles*, en "Cuadernos Internacionales de Ciencia Política", nº 1, p. 9.

26 *La política*, lib. I, cap. 1.

en el infinito y hacer todos nuestros deseos perfectamente estériles y vanos, es claro que el fin común de todas nuestras aspiraciones, será el bien supremo". Ese bien se deriva "de la ciencia soberana, de la ciencia más fundamental de todas; y ésta es precisamente la ciencia política. Ella es, en efecto, la que determina cuáles son las ciencias indispensables para la independencia de los Estados, cuáles son las que los ciudadanos deben aprender y hasta qué grado deben poseerlas. Además es preciso observar que las ciencias más estimadas están subordinadas a la política; me refiero a la ciencia militar, a la ciencia administrativa, a la retórica. Como ella se sirve de todas las ciencias prácticas y prescribe también en nombre de la ley lo que se debe hacer y lo que se debe evitar, podría decirse que su fin abraza los fines diversos de todas las demás ciencias; por consiguiente el de la política será el verdadero bien, el bien supremo del hombre" [27].

En *La política* comienza definiendo a la ciudad como la comunidad más perfecta, que tiene como causa eficiente a la naturaleza humana (*zoon politikon*). Primero surge la familia, luego la aldea y más tarde la polis. Familias asociadas constituyen aldeas, aldeas agrupadas la unidad política. Si el orden de aparición está relacionado con la potencia del instituto, el acceso final a la polis llega como exigencia de la constitución propia del hombre y significa término y perfección del primer impulso [28]. El punto de vista teleológico que adopta es característico de todo su sistema. La significación y naturaleza de toda cosa en el mundo, criatura viviente, instrumento o comunidad, deben ser consideradas según el fin de su existencia. En el caso de un instrumento, es un fin deseado por quien lo usa y la forma del instrumen-

27 *Ética a Nicómaco*, lib. 1, cap. 1.
28 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 28.

to está determinada por este fin impuesto desde afuera de su materia. En el caso de una criatura viviente o de una comunidad, el fin es inmanente a la cosa misma: para la planta la vida del crecimiento y la reproducción, para el animal la vida de la sensación y del apetito que se superpone a la vida vegetativa, para el hombre y la comunidad la vida de la razón y de la acción moral superpuesta a las otras dos. La explicación de las cosas no debe buscarse en aquello a partir de lo cual se han desenvuelto, sino en aquello hacia lo cual se desenvuelven; su naturaleza no se revela en su origen *sino en su destino* [29]. Pero, dice Aristóteles, "en la naturaleza un ser no tiene más que un destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven no para muchos usos, sino para uno solo", y luego: "Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que *el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive afuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado o un ser superior a la especie humana*". Finalmente expresa: "Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo bastarse a sí mismo, aislado de todo como el resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; *es un bruto o un Dios*". "La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado

29 W. D. ROSS, *Aristóteles*, Bs. As., 1957, p. 338.

toda la perfección posible es el primero de los animales, *es el último cuando vive sin leyes y sin justicia*"[30].

Respecto de la tipología estatal, Aristóteles retoma las distinciones de Platón, pero clasifica las formas de gobierno según dos criterios: el uno, empírico, atiende a la mayor o menor concentración del poder; el otro, metafísico, se refiere a la realización de la felicidad de los súbditos o bien al interés de la clase gobernante. Según el fin las clases de gobierno serán puras (reinado, aristocracia y politeia) o impuras (tiranía, oligarquía y democracia). "Cuando la monarquía o gobierno de uno solo tiene por objeto el bien general, se le llama comunmente *reinado*. Con la misma condición al gobierno de la minoría . . . se le llama *aristocracia*; y se la denomina así, ya porque el poder está en manos de los hombres de bien, ya porque el poder no tiene otro fin que el mayor bien del Estado y de los asociados. Por último cuando no recibe como denominación especial la genérica de todos los gobiernos, y se le llama *politeia*. Las desviaciones de estos gobiernos son: *la tiranía*, que lo es del reinado; *la oligarquía*, que lo es de la aristocracia; *la democracia*, que lo es de la república" [31].

No debe creerse que la descripción de la ciudad perfecta desarraiga al autor de la realidad; lejos de ello la perfección de su república obra como causa ejemplar respecto de una república posible: "Corresponde a una misma ciencia (la política) indagar cuál es la mejor forma de gobierno, cuál la naturaleza de este gobierno y mediante qué condiciones sería tan perfecto cuanto pueda desearse . . .; y, por otra parte, saber también qué constitución conviene adoptar según los diversos pueblos, a los más de los cuales no podrá darse una constitución

30 *La política*, lib. I, cap. 1.
31 *Idem*, III, 5.

perfecta. Y así, cuál es en sí y en absoluto el mejor gobierno, y cuál es el mejor relativamente a los elementos que han de construirle, *he aquí lo que debe saber el legislador y el verdadero hombre de Estado*" [32]. Para alcanzar la dignidad de magistrado, debe previamente educarse al súbdito en la gimnasia, la música y la retórica, consagrando a esta tarea todo el libro V, donde recuerda que "es de necesidad ocuparse del cuerpo antes de pensar en el alma, y después del cuerpo del instinto; bien que, en definitiva, no se forme el instinto sino para servir a la inteligencia, ni se forme el cuerpo sino para servir al alma". Pero el político tiene otro teatro de aprendizaje, aparte del expuesto, dado que "es más conforme a la virtud mandar hombres libres que mandar esclavos". Esta es la autoridad política que debe tratar de conocer el futuro magistrado, comenzando por obedecer él mismo; así como se aprende a mandar un cuerpo de caballería siendo simple soldado; a ser general, ejecutando las órdenes de un general . . . En este sentido es el que puede sostenerse con razón *que la única y verdadera escuela del mando es la obediencia*" [33].

El libro VII culmina su obra con una teoría general de las revoluciones, cuya causa radica —en definitiva— en la desigualdad entre los miembros de la ciudad; por ello estima que para la estabilidad política es prudente combinar la "igualdad relativa al número con la igualdad relativa al mérito", es decir: democracia y aristocracia. Profeta de las guerras ideológicas afirma que, en general, "todos los gobiernos sucumben por causas de destrucción internas o exteriores, como, por ejemplo, cuando tienen a sus puertas a un Estado constituido conforme a un principio opuesto al suyo" [34].

32 *Idem*, VI, 1.
33 *Idem*, III, 2.
34 *Idem*, VIII, 7.

El aporte aristotélico queda expuesto en la mera enunciación de su pensamiento; la precisión científica que alcanza en lo político lo atestiguan la historia misma de los hechos y las doctrinas posteriores, pues ningún camino hacia el bien y la verdad posteriormente transitado, ha dejado de iniciar o señalar el filósofo. Pero, de todos modos, es válida la crítica que le dirigió Tovar [35], respecto del sentido ahistórico de su concepción, al describir a la polis como la única realidad estatal imaginable dentro de un propósito de perfección. Le resulta ajena la misma empresa imperial de su discípulo Alejandro, contemporánea a sus escritos, pues considera al imperio, con mentalidad típicamente helénica, como un exceso respecto de lo moderado (polis). Para Tovar, el filósofo constituye ejemplo de la incapacidad política griega de exceder el estrecho ámbito de la vida ciudadana. "En la ceguera de los griegos para este extraño fin, que tantas veces en la historia es el de la política, puede estar muy bien simbolizado su fracaso político. Después de colonizar el mar Mediterráneo y de inventar la más prodigiosa cultura de la historia, no sobrepasaron el tipo político de la ciudad, con el que fueron sometidos y vencidos. La ciudad nada tenía que hacer frente a la monarquía militar de tipo macedónico. Fue vencida porque era un tipo político inferior, del mismo modo que la Italia del Renacimiento no pudo resistir a organizaciones estatales más fuertes y vigorosas, que respondían ya al tipo 'moderno' de monarquía nacional" [36].

5.— ALEJANDRO Y EL HELENISMO

La clausura histórica de la forma política ciudadana sobreviene cuando la necesidad de una alianza en-

35 ANTONIO TOVAR, *Los hechos políticos en Platón y Aristóteles*, en "Cuadernos", nº 4, pgs. 32 y ss.

36 *Idem*, p. 36.

tre las polis helénicas se orquesta sobre la hegemonía macedónica, en forma de alianza que respeta la autonomía de cada una, pero las compromete a una labor de conjunto dirigida por Filipo. Esta unificación de la política exterior griega permitirá hacer frente militarmente a Persia y servirá de precedente al Imperio alejandrino.

Alejandro Magno habría de edificar su fugaz Imperio sobre una estructura de tipo oriental. pero con fermento típicamente griego, basado en la *homonoia* o armonía de los corazones entre helenos y persas. Esta concordia obra como síntesis superadora de la antigua exclusividad griega y explica, en cierta medida, la capacidad de asimilación de su cultura por parte de los pueblos conquistadores, especialmente de Roma. La forma política alejandrina será término y culminación, pero no ruptura del pensamiento griego. Los sucesores de Alejandro mézclanse, con ánimo de jefes macedónicos, con las formas orientales más típicas: el despotismo, el burocratismo, la jerarquización, inclusive la *apoteosis* y el *carisma* que entran, con severa unción, en las monarquías helenisticas. El valor histórico de esta forma política consiste en representar una combinación del absolutismo oriental con las tradiciones propias [37].

Cuando el macedonio penetra y domina Persia respeta la estructura autóctona de las *satrapías* y designa *estrategas* conbinando, en síntesis genial, la costumbre de los conquistados y la tradición de los conquistadores. Pero de a poco se distancia de la concepción política de la que procede, por las exigencias implícitas de su labor imperial. La desaparición de la Hélade, como inspiradora de la vida estatal, lleva ínsita —con la mezcla de razas y pueblos— la pérdida del espíritu helénico en la misma

37 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 34.

cultura de las ciudades griegas. La ciencia tradicional es también sustituida por un nuevo ideal de educación: el *pan-helenismo*, por el cual es la cultura helénica —de nuevo cuño— y no la adscripción a una polis lo que califica la ciudadanía [38].

La filosofía obediente al cambio de las condiciones plantea nuevos problemas. Epicuro, fundador de la escuela que lleva su nombre, edifica un sistema completo de pensamiento con conexiones indudables con el moderno empirismo y aun con el escepticismo. Refleja la resignación del ciudadano griego al extinguirse el poder de las ciudades. Por ello enseña Epicuro que el hombre avisado debe mantenerse apartado de la política y buscar su autosuficiencia en el gozo de las alegrías de su vida privada. Pero en el fondo, la "alegría del placer" epicúrea no es un impulso juvenil y vital hacia éste, sino una cansada huida de sí mismo en el goce; una alegría rodeada de tragedia. El pragmatismo de la escuela justifica la ética y la política sólo en cuanto resultan útiles al hombre. El hombre pone su inteligencia al servicio del egoísmo y, a fin de obtener el máximo de bienestar individual, celebra convenios con sus semejantes sobre las reglas de conducta de la comunidad; de ahí nace el derecho. Dice Epicuro: "Nunca ha existido una justicia absoluta y sí sólo una convención concluida entre los humanos de tiempo en tiempo, a fin de impedir que sufran o se causen daño unos a otros". Así el Estado y el derecho se explican como instrumentos necesarios a la seguridad del individuo. El hedonismo de esta posición llega hasta fundar una teoría naturalista de la evolución humana, que adelantándose a los modernos evolucionistas, juega su papel en la selección de los más aptos [39].

38 *Idem.*, pág. 35.

39 Cf. WALTER THEIMER, *Ob. cit.*, pgs. 40 y ss.

Posteriormente los *cínicos* (Antístenes, Diógenes) vuelcan la discusión hacia una postura nihilista y contemplativa exaltadora de la pobreza y exitosa entre los extranjeros y desplazados. Creían hallar la felicidad desentendiéndose de los problemas del Universo real y constituyendo una comunidad de filósofos iniciados, apátridas y cosmopolitas, apartados de las luchas mundanas por entenderlas radicalmente maléficas.

Finalmente la Stoa, o escuela de los *estoicos*, nombre derivado del edificio rodeado de columnas donde se reunían, supera el pensamiento cínico y con Zenón, su fundador, sostienen que la perfección aunque de raigambre personal debe tenderse hacia la acción. El pensamiento estoico, racionalista y basado en rígidas leyes morales, tendrá su auge durante el Imperio Romano, al punto que lo adoptaron políticos y emperadores. Uno de ellos, Marco Aurelio, fue fiel exponente de la escuela y uno de sus teorizadores más relevantes.

CAPÍTULO III

EL SOPORTE ROMANO

1.— EL ORBE ROMANO

El espíritu afinado hacia lo empírico del romano se revela —casi con fervor religioso— respecto de la vida comunitaria y especialmente de la vida política. A la inversa del griego que consideraba la política como una conducta sabia, como una forma de vida específicamente helénica o bien como un arte, el hombre de Roma la cosifica, la materializa —si así cabe expresarlo— tanto como estructura de la comunidad: *res pública* (cosa pública), cuanto en el principio humano que la sustenta: el *populus*. La idea corporizada, a semejanza de una persona del pueblo, de la totalidad, confiere a los romanos un concepto unitario del conjunto social y —sobre todo— una muy clara ambición comunicante respecto de la empresa política de la vieja *civitas*. Es una explicación respecto de la futura labor imperial, latente en la nada prieta ciudad original.

Expresa Francisco Javier Conde que todo en Roma nos habla con palabras diferentes: sus murallas, su panteón, los versos de Virgilio y la prosa de Tácito, la ley de las Doce Tablas. Hay en las hazañas del genio romano un soplo nuevo, respiran todas la dignidad del mando y del señorío, del *imperare*. Pero la monumental obra del imperio, desarrollada desde la república, no es casual, por el contrario se compadece perfectamente con los caracteres de artesanos de la grandeza que alcanzaron los hijos de Roma. Trabajados en una tradición respetada como referencia: la patria (tierra de los *patres* o fundadores, de donde por sucesión se conectan los patricios), por esa singular capacidad de darse y conquistar se ampliaron, como tales, desde la sucesiva y empírica equiparación interna entre nobles y plebeyos y luego exterior entre ciudadanos y gentiles. Esa misión de conquista y unidad se logra por medio del derecho, la *unio juris consensu* o unión en el derecho aceptado es el lazo que anuda las ramas diversas del Imperio. Ese derecho tiende a convertirse, filtrado por la concordia y la *pax* augusta, en principio universal que configura y tipifica la empresa de Roma. El *jus* es el medio de transformar en *res populi* a la humanidad toda. Esa es la misión del *jus gentium* o derecho de gentes.

El derecho romano es el mayor título de gloria y la más acabada realización de ese pueblo, revelador de su espíritu volcado hacia la razón práctica antes que a la especulativa. Contrariamente a Grecia, en Roma esplenden la economía, la política, la familia y la milicia, como soportes estructurados jurídicamente para lo grande y lo comunicable. Claro que para las realizaciones imperiales, aun las campañas militares, eran necesarios un temple de acero y una ilimitada confianza en las propias fuerzas. Es que lo determinante de la obra romana es debido a la voluntad de sus hijos antes que al entendimiento. Por

ello se reconocen inferiores especulativamente a la Grecia conquistada, de la que reciben su pensamiento: la filosofía estoica, y de la que toman y adaptan su mitología pagana.

Salustio explica que no fueron las armas las que posibilitaron la grandeza adquirida. "De haber sido debida a la fuerza militar, Roma sería hoy más grande aún, porque tiene población más numerosa y mayor acopio de armas y caballos. Las verdaderas razones son tres distintas: la actividad de que se daba prueba en el interior, la autoridad que apoyada en la justicia se ligaba, fuera, al nombre de Roma. Y, en fin, coronándolas, un espíritu libre en las deliberaciones que no se sometía a pasiones ni faltas" [1].

El valor de lo humano se destaca en la importancia concedida a la educación, al punto de que Aulo Gelio nos la ofrece como sistema necesario para imprimir al mundo el ideal de la *humanitas*. Lo mismo cabe expresar de la *civitas*, que para Quintiliano es el arte o prudencia dirigido a la tutela y conservación de la sociedad [2].

Por sobre todas las claudicaciones humanas, no cabe duda de que la férrea complexión del Estado, unida a una flexible adaptación temporal y espacial permitieron su desarrollo increíble dentro de las proporciones de la antigüedad clásica. La historia de las formas políticas nos aclara parte del panorama de una de las dos más grandes empresas universales que conoce la humanidad. El sistema romano, por la propia índole del Estado, en el que los poderes se distribuyen en la triple ordenación consular, senatorial y popular, abarca las tres formas clásicas, o sea, el principio personal del mando, la madurez aristocrática del consejo y la democracia del voto [3].

1 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 41.
2 *Idem*, p. 42.
3 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 31.

Salustio dice que "la decadencia romana se caracteriza por el abandono de las costumbres austeras, comenzando por la institución de la familia (generalizado el divorcio, repudiada la pureza de los hogares con la corrupción de la juventud, sin freno ni licencia) por la falta del respeto tradicional a los 'sacra privata', al culto de los antepasados, por la deserción de los templos, donde los dioses olvidados perdieron su antigua fascinación, por la sofística escolar, que era la filosofía helénica sobrepuesta a la rudeza patriarcal, por la desvalorización política producida por la concentración de los poderes hasta su usurpación en dictadura prolongada" [4].

Resulta claro que fundado el éxito militar, la empresa ecuménica y la difusión cultural sobre la voluntad indomable de un pueblo fuerte, prudente y austero, la pérdida de sus virtudes, debido a la extenuación histórica acelerada por el derroche vital, debía acarrear el desastre institucional, la división y finalmente la derrota del Imperio occidental. Pero así como Roma absorbió la savia de la sabiduría de la Grecia conquistada, supo en su hora sobrevivir al desastre político conquistando culturalmente a los pueblos germanos que invadieran la Europa central. No podía ser de otro modo; las tribus bárbaras asentaron su dominio sobre un mundo romanizado. En cierto modo Occidente aún permanece romanizado a través de sus reglas de vida, que reconocen como fuente las recopilaciones del *Corpus Juris* y las ponencias de Gayo, Ulpiano, Papiniano, pero sobre todo por conducto de la conquista espiritual del Imperio por el cristianismo. Desde Roma la semilla de la fe habría de germinar en Europa durante el medioevo y luego, por obra de una antigua provincia romana —la monarquía católica española— se difundiría en América en la segunda

4 *De bello civili. Farsalia*, I 225/6, en cita de CALMÓN.

gran empresa universal de la historia: la evangelización del mundo nuevo. Es que toda labor imperial de sentido universal reconoce a Roma como su causa ejemplar; la restauración del Imperio sería preocupación de pensadores y políticos durante muchos siglos y más todavía, la explicación de algunas empresas logradas como la de Carlomagno y el Sacro Imperio.

2.— LA "RES PUBLICA" Y EL IMPERIO

El hallazgo de la *res publica* no se logró sin variadas peripecias políticas, sumidas en la pátina de imprecisión de los siglos de la reyecía, nublados por la tradición. Inicialmente se tuvo conciencia empírica de una realidad humana: el *populus*, de donde deriva *publicus*, de pertenencia del *populus*. La referida tendencia romana a sustantivar las relaciones humanas, anudada a los sucesos históricos de enlace y mecanismos políticos, arrima lo público hacia la cosa, nace la *res publica*. Significa: el conjunto organizado y jerarquizado de todos los elementos que componen la comunidad. Ese concepto habría de extenderse por analogía a los municipios, a las provincias y aun a las colonias del mundo romano. Si partimos de las ideas que conocemos de la ordenación primitiva, admitiendo la *auctoritas patrum* como poder de los ancianos, del senado o del rey, dando como contenido del poder y de su acción a esa *potestas* deliberante que corresponde al pueblo sobre propuesta del *rex*, la *res publica* se nos ofrece como criterio de una ordenación política distinta y aun beligerante respecto de la regia [5].

Así queda montada la *res publica*: la magistratura colegiada, el senado atemperante, la institución periódica del consulado y el pueblo organizado en comicios

5 Cf. BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 44.

(*comicia centuriata y comicia curiata*) de decreciente influencia decisoria, que acarrearía la decadencia republicana, por la infrecuencia de la convocatoria a comicios, la difusión espacial del dominio romano y los problemas administrativos que creara la expansión. Allí nacen las exigencias de los *imperatores*, jefes militares de creciente prestigio, hasta la absorción de las funciones consulares o ejecutivas. El desmonte de la máquina de la república lo denomina Calmón "transferencia sustitutiva". Hubo un deslizamiento en la remoción de las funciones, hasta que con Octavio Augusto las absorbió un solo poder, de esta manera omnipotente. Los *comicia* abdicaron en el senado terminando la intervención popular en la ley: rindióse el senado al *dictador* y cesó la *auctoritas patrum*, el consulado se hizo principado y el príncipe se convirtió en *imperator deus*, es decir detentador del *imperium* o supremacía funcional de poder y de la *potestas* renunciada por la plebe [6].

Diversas interpretaciones ha suscitado el advenimiento del poder imperial. Mientras Bonfante, al que se adhiere Beneyto, concibe la transformación como adaptación romana a sus vastos dominios de la Unión federal hegemónica del Lacio, otros como Kampers encuentran la idea de emperador representada por Alejandro Magno y reiterada en Roma, es decir, atienden más a los aportes helénicos (de la Hélade en decadencia) y orientales. Es que el príncipe recoge en sí la *maiestas populi romani* y la impone al orbe que domina. La seguridad y la eternidad aparecen ligadas al Imperio. El proceso de cohesión culmina en la igualación de todos los súbditos bajo una misma ley (edicto de Caracalla). Entonces Roma, cabeza del mundo, se empeña en realizar el orden en el

6 Cf. CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 32.

cosmos [7]. Así y todo la labor ecuménica del Imperio es vernácula del genio romano. Si bien la consolidación del poder, cuyo equilibrio habría de romperse durante el dominio eleccionario de la guardia pretoriana, llegaría a otorgar calidad casi divina al emperador, difiere del Imperio oriental en que allí lo divino es fuente u origen inmediato y participado de la divinidad. Origen tanto lógico cuanto cronológico de todo poder humano existencial. En Roma es coronamiento, consecuencia, en fin, accidente. Lo divino y lo imperial se vinculan desde el retroceso, a partir de la más notable de las decadencias de la historia, por la contradictoria y humana correspondencia entre lo majestuoso y lo grande, por un lado y la miseria de las revueltas y la debilidad interna, por el otro.

El problema tremendo de la subsistencia del Imperio sin las dotes personales de los primeros Césares fue preocupación dominante de los súbditos más esclarecidos, quienes temían que los bárbaros terminaran por derrumbar, como efectivamente ocurrió, la monolítica estructura conseguida. Pero las provincias salvaron a Roma por un tiempo prolongado y le dieron nuevo aunque diferente vigor al Estado. La idea imperial era idea provincial, sentida por aquellos jefes que llegaban a Roma desde los territorios recién ganados: Adriano, Teodosio, Septimio Severo. Los nuevos emperadores buscaron el apoyo de las provincias y exigieron juramento de fidelidad a magistrados locales y soldados. Así el senado de Septimio Severo tenía mayoría de orientales y africanos. Es que la clase dirigente romana había ido desapareciendo con la supresión de las instituciones tradicionales [8].

7 Cf. BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 47.
8 *Idem*, p. 48.

3.— EL PENSAMIENTO POLÍTICO

El pensamiento estoico matiza todas las manifestaciones de la especulación política. La fortaleza, la energía contra sí mismo y la mansedumbre para con el prójimo, el desprecio por las contingencias desfavorables, incluso la muerte, han de señalar a Roma como el terreno fértil para el desenvolvimiento de esta escuela. No sólo alumbra al pensar político, sino principalmente el espíritu del derecho romano, constituyendo un elemento cultural hacia la superación del formalismo y la universidad de su protección. El concepto de *jus gentium* elaborado desde la síntesis de los ordenamientos singulares de los diversos pueblos y el derecho *fecial*, recomendado por Cicerón para aplicar como *jus belli* (basado en el respeto al enemigo y en las alianzas pactadas), habrán de desembocar en la concepción de una ley natural aplicable a todos los hombres. Claro que su fundamento sería labor cristiana.

Epicteto, volviendo por pasiva la argumentación del estagirita, sostiene que es naturalmente esclavo el que no participa de la razón; por ello el asno es un esclavo, pero no lo es hombre ninguno según la ley natural. Dice agudamente Janet: "Por una casualidad, que prueba más que todas las máximas la igualdad natural de los hombres los dos más brillantes genios del estoicismo romano se hallaban en los dos extremos de la posición social: Epicteto y Marco Aurelio, esclavo el uno, emperador el otro . . . Por un azar de la suerte el esclavo era el maestro y el emperador el discípulo" [9].

La mentada conquista espiritual griega sobre Roma conjuga con la admiración de los helenos por la estructura política de la última. Uno de ellos, Polibio, averigua las causas de los triunfos militares y la grandeza ro-

9 PAUL JANET, *Ob. cit.*, t. I, p. 279.

mana, concluyendo que se debían a la singular armonía de su forma estatal. Estudia el origen del poder humano como premio de la fuerza y la organización política como evolución posterior, adquirida al nivel de la idea de justicia. Los jefes de la sociedad primitiva obedecieron a un rey, que por corrupción necesaria en el ejercicio del poder, se transformaría en tirano. Así comienza —y para siempre— el curso cíclico de la historia humana; de la tiranía se pasaría a la aristocracia, de ésta a la oligarquía, luego a la democracia y finalmente a la anarquía o demagogia, que habría de reclamar un nuevo monarca ordenador. No es el caso discernir lo que hay de cierto en el desarrollo cíclico de las sociedades humanas; no deja de ser una ponencia interesante, de fina sensibilidad histórica, posible en un griego que había perdido la fe en la diáfana quietud del Estado ciudad, para admirar la enjundia de un Imperio en ciernes.

La perfección que es dable en las empresas humanas la cree Polibio protagonizada por Roma, donde vivió y estudió su sistema político, combinado por las tres formas puras de gobierno: la monarquía en los cónsules, la aristocracia en el senado y la democracia en las asambleas populares. El poder lo encuentra dividido con tal arte que las diversas magistraturas, inhibidas de gobernar mal, tienen las manos libres para obrar el bien; fuertes para defenderse, son impotentes para destruírse y estas resistencias reunidas en haz, forman un cuerpo compacto e indisoluble que explica el éxito del movimiento de conjunto. Le impresiona la fuerza de las instituciones de la *res publica*.

El príncipe de la elocuencia: Marco Tulio Cicerón, activo partícipe de las luchas políticas, al punto de haber llegado a cónsul, es la cumbre del pensamiento romano. Mantiene el criterio tradicional acerca del origen de la autoridad, pero tamizado por el empirismo latino.

"Es pues —dijo Africano— la cosa pública, la cosa del pueblo; y el pueblo, no toda reunión de hombres de cualquier modo congregados, sino la *reunión de una multitud asociada en el consentimiento de un derecho y en la comunidad de una utilidad*. Pero la causa primera de este ir a unirse es, no tanto la debilidad, cuanto una congregación natural de los hombres"; y luego: ¿Qué es la cosa pública sino la cosa del pueblo?, Por consecuencia la cosa común, la cosa verdaderamente de la ciudad. Pero, ¿qué es la ciudad, sino una *multitud de hombres reducida a un vínculo de concordia*?" [10].

Se advierte en la especulación ciceroniana un espíritu moderado, amigo de una república de perfiles aristocráticos, aunque alaba el gobierno mixto de Roma, pero siempre vigilante ante la supremacía del gran caudillo. Combate a César y a Marco Antonio en las Filípicas terminando asesinado por los sicarios de este último. Desprecia a la igualdad entendida como la soberanía del número y defiende la arquitectura clásica de la república, asentada en la *potestas* consular, en la *auctoritas* del senado y en la *libertas* popular. Resume, glosando una realidad idealizada, los pilares de la ordenación política occidental, el asiento de su equilibrio y la dialéctica del poder y del derecho.

El Estado en Cicerón es obra de la concordia, semejante a la armonía que en el canto resulta de la unión de tonos contrarios; tal la explicación del reclamo de mixtura en los principios del gobierno, de la libertad antigua amenazada por los imperatores victoriosos, en fin, la raíz de la igualdad jurídica en los derechos ciudadanos; la *dignitas*, cuya difusión sería obra justamente del Imperio. La paradoja es raigal en el suceder humano, las grandes igualdades muchas veces son obra de las grandes opresiones; cuando aumenta la seguridad ocurre a menudo que se pierden las virtudes públicas y privadas.

10 *De res publica*, lib. I, XXV.

Se abandona la vida peligrosa y el pueblo, en Roma y siempre —como si algo de eterno hubiera en ella— termina viviendo para el pan y para el circo.

La vertiente estoica se conecta, en el pensamiento de Cicerón, con el clasicismo griego. Así habría de forjarse el derecho natural. La formulación ciceroniana sería el pilar de la posterior construcción cristiana y aun escolástica: "Existe realmente una verdadera ley, a saber: la recta razón que, conforme a la naturaleza, rige para todos los hombres y es inmutable y eterna . . . Mudar esta ley por la legislación humana nunca puede ser justo; limitar su eficacia es ilícito; suprimirla completamente, imposible. Ni el senado ni el pueblo pueden absolvernos de la obligación de obedecerla, y ningún gran jurista es necesario para exponerla o para interpretarla. No hay una regla para Roma y otra para Atenas, ni una regla para hoy y otra para mañana; sólo hay un derecho eterno e inmutable, que obliga a todos los pueblos y para todos los tiempos". Así la autoridad sólo cabe ejercerla en el marco de la ley y la ley positiva en las previsiones de la ley natural. "La autoridad es la ley que habla; la ley es la autoridad que calla".

Pero aún no se había superado la comprobación empírica de la ley natural como realizada en el *jus gentium*; sólo con los juristas de la época clásica del derecho romano-oriental, se llega a concebir al derecho de gentes como una posible infracción colectiva del *jus naturale*. Se consolida la expresión jurídica de varios siglos en el monumental *Corpus juris* de Justiniano, pero ya la *caritas* de la nueva fe habría de infundir a la obra de codificación una humanidad y trascendencia que exceden el ámbito estoico. Corren los años de consolidación doctrinal de la legitimidad imperial. El poder del príncipe ya no es mera extensión de las funciones republicanas, sino que el pueblo lo transfiere directamente en su cabeza (Ulpiano).

Así como Cicerón vio el ocaso de la república, tocaríale a Séneca presenciar la corrupción y el despotismo del emperador Nerón. Natural de Córdoba, España, representa el aporte provincial en el pensamiento romano, pero también el desencanto por la irreparable pérdida de la vida austera y de las costumbres políticas republicanas. Ello supone, nuevamente, introspección y perfeccionamiento individual, moralidad personal y prescindencia de los negocios públicos. La explicación del origen del poder y del Estado, de estirpe estoica, reitera la utopía —tantas veces renovada— de una época remota sin avaricia ni pasiones, en la que era innecesario el uso de la coacción. El poder político nacería como efecto de la corrupción y el deseo de riqueza, por necesidad de frenar el desorden. El trasfondo pesimista respecto de las calidades del hombre civilizado es producto de la circunstancia. Sólo imagina como perfecta a la monarquía moderada. Todo ello lo relata en *De Clementia*, tratado político donde revela su adhesión a los grandes principios clásicos, especialmente a Cicerón, a la vez que el propósito de teorizar sobre el Imperio manteniendo el viejo sabor de la austeridad augusta. En Séneca se logra la visión universal de lo romano, con capacidad hispánica para asir lo majestuoso y lo heroico. El orbe antiguo accede con Roma a la unidad política; el César es el *orbem terrarum possidente*. Pero la decadencia naciente que rodeara al español, acarrearía más tarde la división temida.

4.— EL IMPERIO BIZANTINO

La crisis interna y la presión periódica exterior, unidas a la demostrada ineptitud de los nuevos emperadores, obliga a Teodosio a la división, salvando así los dominios orientales por diez siglos. La idea imperial se traslada a Bizancio y se continúa en cabeza del *basileus*;

Roma existe para los bárbaros, pues ella está donde reina el emperador. Pero nuevos aportes de procedencia oriental sazonarán una nueva idea de la *maiestas*. El vicario de Dios para occidente se divinizará él mismo en Bizancio. De allí la mezcla evidente entre el elemento religioso y temporal que acarreará el cisma latente.

Claro que Bizancio es la heredera de la cultura romana y el soporte que contuvo al turco en sus ansias de avance hacia occidente. Pese a recibir de Roma un Imperio en decadencia, que no llegó a superar, sino meramente a conciliar con el boato oriental, el Imperio nuevo edifica su duración sobre el resto de prestigio, mantenido a costa de su ingenio diplomático. Justiniano representa la aspiración a la totalidad, llegando con sus triunfos hasta España misma. Pero la pasividad y la potencia vital disminuida en la nueva vida, no permiten reiterar una empresa perimida; su gloria queda a cubierto con el *Corpus juris*, la vieja idea del derecho compartido que mantiene y vertebra la estructura remozada.

Lo imperial queda así asentado y sostenido con los nuevos ritos y las magistraturas creadas al impulso oriental. El monarca es el nuevo ídolo, fundamento y término de la *potestas* unitiva. Expresa Beneyto Pérez que las funciones del mismo son las siguientes: 1) la de supremo señor del derecho y de la fuerza por herencia romana; 2) la de monarca en sentido helénico; 3) la de *autocrator* o jefe absoluto, por influencia asiática; y 4) por acción de la Iglesia cristiana, la vicaría divina que lo torna *isapóstolo* o igual a los apóstoles. *Voluntas principis legis habet vigorem*, reza el derecho bizantino. Los hechos marcan así el fundamento del poder estrenado en la máxima aludida. Es Agapeto quien, en sus libros de consejos para el príncipe, explica su autoridad con el símil de la nave. El poder es de origen y comunicación divi-

nos, en tanto que el ejercicio de piloto del Estado, acarrea la responsabilidad exclusiva por la ruta elegida.

Dice Baynes que Bizancio importa la "fusión de tradiciones: la helenística y la romana" [11], y luego que ". . . es posible afirmar de una manera general que la Roma oriental es griega —y es intensamente consciente de ese hecho— en lengua, en literatura, en teología y en culto, y que es romana en su derecho, en su tradición militar, en su diplomacia, en su política fiscal y en su consistente mantenimiento de la supremacía del Estado" [12]. Es verdad, pero el estilo, la comunicación es otra y debe hallarse en la magnificencia oriental.

El medio material de asentar su dominio se revela en la técnica de la sutil diplomacia que recuerda el mundo clásico, por el respeto de la regla *pacta sunt servanda*, por la organización del servicio exterior, el ceremonial adoptado y la formación de embajadores y diplomáticos; como asimismo por la materia de las negociaciones y tratados y el trámite de su conclusión. Todo lo cual significa un aporte permanente para la historia diplomática y descubre zonas de penumbra, que explican ante la nueva luz, el equilibrio de poder en mil años, la continuidad de un estilo exterior que acrecentara, con nueva habilidad, el prestigio heredado.

Pero Bizancio está ocupado en otras peripecias, se aleja de las zonas neurálgicas (el Reino Franco) que habrían de fundar, romanizadas al antiguo cuño, las nacionalidades europeas sobre el material germánico. Allí habría de nacer la Edad Media cristiana. Al Imperio de oriente le corresponde la misión histórica de contención, de avanzada, pero dentro de su diapasón peculiar. Por

11 Cita de JOSÉ JULIO SANTA PINTER en *Algunos aspectos de la diplomacia bizantina*, en "Rev. de la Fac. de Derecho" de Bs. As., nº 36.

12 *Idem*.

eso mismo habría de prolongar el mundo antiguo hasta el siglo XV, consiguiendo —incluso— relativa estabilidad, en momentos en que Europa, ensayando las formas feudales, vive su duro período de estreno [13].

13 Cf. JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 63.

CAPÍTULO IV

LA CONTRIBUCIÓN CRISTIANA

1.— LA DOCTRINA CRISTIANA

Los autores antiguos y la filosofía estoica se acercaron muchas veces a la verdad, pero ella no consiste en la similitud formal sino en el contenido, que inaugura otra moral, y otra vida, para otro fin: llegar a Él. Y alcanzar la sublime paz, luego, por el sacrificio de hoy. Se apodera del alma humana y la dirige, por el ejemplo del Salvador y el amor hacia Él, cual colmo del amor posible, hacia el bien absoluto. Por eso derramó su sangre y sufrió como hombre lo que no quiso impedir como Dios. Es la esperanza del cristiano, la de su salvación en la fe, por las obras de la caridad, la esperanza de una corona sin premio, porque aguarda el mayor de los premios.

El bien en el mundo ya no consistiría en evitar el sufrimiento sino en enfrentarlo, el dolor se diviniza porque Él padeció, pero lo padeció por amor. "Los sanos no necesitan de médico sino los enfermos". "No he ve-

nido a llamar a los justos a penitencia sino a los pecadores". "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos será el Reino de los Cielos". "Cuando ayunéis no os pongáis tristes como los hipócritas, porque desfiguran sus rostros para hacer ver a los hombres que ayunan . . . Mas tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lava tu cara". Esa moral de renuncia y de sacrificio, que permitiera a los primeros cristianos la sublimidad del martirio, esa moral nueva y exigente como ninguna, no pide al hombre más de lo que puede dar, pero le pide todo lo que puede dar, porque todo Él lo dio. Les reclama la renuncia instrumental, como medio para alcanzar un mejor bien, no como abandono y repulsión puritana, no por maldad intrínseca de la materia. Es renuncia de lo secundario, de lo contingente, por búsqueda de lo primero, de lo necesario a la salvación. "A aquél que quiera ponerte pleito y tomarte la túnica déjale también la capa". Es el desdén ejemplar, dada la concupiscencia de un mundo avaro, mensaje de tremendo desprendimiento ofrecido a la avidez judaica de bienes materiales [1]. Es la renuncia total para no renunciar a la vida auténtica.

La humildad humana que exige dar la otra mejilla a quien nos castiga y nos ofende, se compadece con la energía extrema que ofrenda hasta la vida y con la energía divina del Maestro, demostrada al echar a latigazos a los mercaderes del templo, porque renunciamos a la réplica por Él, pero no nos es lícito renunciar a Él. La *charitas* no es *phylia* ni *concordia*, no es amor a la humanidad ni solidaridad, es amor al prójimo como participación del amor previo debido a Dios, amor a nuestro hermano en la fe o en el error para acercarle por las obras, amor que exige el apostolado y el sacrificio, el dolor y

1 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 46.

el renunciamiento, que lleva a la muerte porque conduce a la vida. La cólera de Jesús contra los fariseos de Judea y de siempre, explica y se adentra en la dulce revolución de la piedad. Por eso se invertía el sentido de la vida terrena, de la escala de la fama y los honores, como fuera en Atenas y en Roma, se pasaba al renunciamiento, a la experiencia mística en el ascetismo y en la servidumbre, no para sí (como en los estoicos) sino para los otros, que era decir: *contra sí, para los demás* [2].

Al incorporar Dios a sí la naturaleza humana, podemos decir con Francisco Javier Conde, que se incorporó, al mismo tiempo, todo el linaje humano, en virtud de la unión de todos los miembros como descendientes naturales del mismo tronco. El linaje humano se convierte en cuerpo místico del Hijo de Dios, en el instante en que uno de sus miembros se incorpora a Él. Constituye el género humano un todo solidario asumido en la persona del Verbo, no sólo en sentido moral sino real y verdadero. La personalidad de cada uno es asumida en la superior persona que a todos penetra e impregna, de suerte que más pertenecen a ésta que a sí mismos, y tan íntima es la unión que forman con ella, que dentro de la unidad mística del *Corpus Christi*, Cristo no es sólo miembro o *primus inter pares*, sino fundamento que soporta el todo, ligadura suprema que a todos los cristianos ata en comunión, manantial que aumenta la vida nueva del hombre nuevo.

De la comunidad procurada desde la fe en el *Corpus Christi* y de su comunicación ayuntadora, por medio de la *charitas*, se deriva la posibilidad de un nuevo modo de convivencia histórica entre los hombres. Tres notas definen esa posibilidad: 1) comunidad de personas, 2) unión desde un Dios trascendente por medio de la ca-

2 *Idem*, p. 47.

ridad, y 3) unión de criaturas, es decir, de seres *creados* a imagen y semejanza de Dios, pero no *generados* naturalmente por El [3]. El concepto de creación, como realización desde la nada, es meollo y síntesis de la doctrina cristiana, explicación cabal, inclusive, de la operancia divina en el mundo por medio de la providencia.

Columbramos que el Mesías dignificó al hombre, pero su dignidad, paradójica, no estribaría ya en su perfección y en sus éxitos temporales, sino en la humildad y la mansedumbre. Por ello es el Pastor, porque apacienta a las criaturas para que regresen hacia Él, aunque el camino sea duro, más fácilmente si es duro, más fácilmente si se sufre miseria, persecución o muerte violenta. La nueva moral marca el camino de retorno y nos exige un tránsito incómodo, un viaje peligroso, un temple de soldados y una mansedumbre de monjes. Cuanto más dificultoso sea el camino mayor será el premio. Ese supremo Bien es el fundamento de la dignidad humana y en su logro se agotarán los afanes de la era naciente. La esencial igualdad alcanzará su legítimo fundamento: ser hijos del mismo Creador; la libertad del hombre su razón suficiente: encaminarlo por propia elección hacia la salvación, es decir, liberarlo de las duras cadenas del error y del pecado.

El hombre por ser imagen y semejanza de su causa primera, segrega, en cierto modo (sin comprometer el cosmos) de la creación, es desde entonces superior al resto del universo. Ese salto cualitativo, que le convierte en *persona*, lo realiza por medio de su razón, pero no ya como mero atributo humano, sino en cuanto participación de la razón divina. La realidad colectiva se impregna de la dignificación de sus elementos; el Estado

3 FRANCISCO J. CONDE, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Madrid, 1957.

está ordenado hacia la felicidad del hombre, pero hacia la felicidad terrena, pues en una de sus dimensiones la persona lo trasciende. La salvación es singular, aunque la facilite la vida en comunidad cristiana.

La *polis*, como la *civitas*, son comunidades genéticas, solamente naturales en conexión dada por la *phylia* o la concordia; en ellas está incluido el destino del hombre. La comunidad cristiana es conjunto de *personas*, que viven naturalmente en sociedad, pero que aspiran sobrenaturalmente a otra vida, y desde esa aspiración y por esa aspiración, obran en esta vida. Así la ciudad de Dios es causa ejemplar de la ciudad terrena.

2.— EL CRISTIANISMO Y LA POLÍTICA

Recordada la circunstancia de pretender un reino ultraterreno y dado que se obtiene desde este mundo, ello importaba introducir la dualidad filosófica, teológica y además política, entre lo eterno y lo temporal. En este último aspecto habrán de pugnar los poderes civiles y eclesiásticos en puja de varios siglos: es la lucha entre las dos espadas. El Evangelio mismo introduce el principio de distinción entre ambas potestades: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". De esa manera se establecen las competencias, pero la norma contempla el origen divino del poder temporal, tal como lo prescribe la ley mosaica. El mismo Jesucristo, sometiéndose al poder temporal representado en Pilato, le dice: "No tendrías poder legítimo sobre mí si no te fuera dado desde arriba". Al César lo que es del César sí, pero sin olvidar, como dijo Abel Mateo, que *el César también es de Dios*.

La idea del mando es, pues, concebida como de origen divino y la misión de la autoridad como meramente ministerial; el poder civil es instrumento terrenal del poder supremo del cual deriva; el gobernante es caudi-

llo de su pueblo sólo por la infinita gracia de Dios. La palabra suya es conservada desde la tradición apostólica por la Iglesia por Él instituida, interpretada y definida por su Vicario en la tierra.

La aspiración a la otra vida, importaba en el cristiano sumisión a las autoridades del Imperio. Por eso Pilato, que sólo no le perdonaría disputarle al César el poder —el armado y duro poder— lo encontró inocente y se lavó las manos. Sin embargo Cristo acababa de destronar al príncipe, no en Palestina justamente sino en el universo, no en la perturbada era de Tiberio sino por la duración de los siglos, no de su magistratura, sino de su divinidad de emperador augusto que tenía la fuerza de las órdenes celestes. En la *Epístola a los romanos* recomendó el apóstol: "Toda alma sométase a las autoridades superiores, porque no hay autoridad que no sea instituida por Dios". No se subleva ante la majestad imperial, pero la desmiente en su fundamento pagano. Al sorprendido Pilatos esto le pareció ingenuo. Era evidente [4].

En los primeros siglos, empero, la persecución y la muerte de los mártires convierte a los cristianos, pese a ellos mismos, en sublevados del gobierno opresor. La pacífica revolución de la nueva fe llega hasta considerar a los extranjeros, a los *hostes* y aun a los enemigos, como pasibles del amor, como acreedores a la caridad. En la dialéctica antiestatal late la concepción de un Estado cristiano no opresor. El triunfo se logra en la misma cabeza del Imperio. Utilizando el poder temporal universalizante se llega a cristianizar, a la vez que se romaniza el mundo. Esta es la explicación del triunfo de la revolución más dulce de la historia, de una sublevación total, porque todo lo penetra. Pero se realiza sin incitar

4 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 44.

a la lucha violenta en conquista del mando, precisamente porque aplacaba a la violencia, humillando a los poderosos, es cierto, pero ordenando a los humildes no sustituírlos, no imitarlos, no seguirlos.

Creó el cristianismo una política antiimperial y apostólica de la jerarquía paternalista, el primado de lo espiritual, la unificación de los poderes en el reino místico, la dirección de los pueblos por la ley evangélica en la comunión de los hombres. Que todo está en decir, como San Pablo: "La promesa cumplida, no por la ley, sino por la fe". La ley estaba irremediablemente comprometida cuando Pilatos dijo a la turba deicida: "Juzgadlo de acuerdo a vuestra ley". Que era le ley injusta, la ley formal y parva de los fariseos [5].

La revolución reconoce dos dimensiones, la una temporal, en cuanto coloca al emperador en la Iglesia y nunca sobre ella (San Ambrosio) y la otra directamente sobre lo espiritual, al dirigir el fin hacia la otra vida. Pero ambas convergerían en el Imperio oriental en agudo choque con las concepciones del teocratismo asiático. Desde Roma se cristianiza Occidente, pero desde Bizancio no se pudo cristianizar Oriente, sólo se levantaron trincheras contra el infiel. El cisma alcanzó para eso. Pero su interna explicación radica en la incapacidad histórica del Oriente para la distinción pulcra entre las personas de la Santísima Trinidad. El monofisismo religioso trasciende a lo político. Quien no distingue a Jesucristo como Dios y como hombre, no distingue a la Iglesia del Estado. Por ejemplo Justiniano [6].

Eusebio de Cesarea concibe al príncipe como el reflejo terreno de la autoridad divina; por ello gobierna Constantino persiguiendo la idolatría y el error, porque

5 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 48.
6 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 66.

esa es la misión del poder humano: preparar para la otra vida en colaboración, todavía oscura, con los ministros de Dios. Es la primera irrupción contra el helenismo oriental que diviniza al emperador. Pero el éxito de la doctrina es labor occidental y se produce con la conversión de Roma. La eternidad del Imperio será cuestionada luego; esa es la preocupación de San Agustín.

La *naturalis societas* del viejo derecho es reemplazada, como lazo de una nueva comunión, por el principio sublime de unidad en el cuerpo místico de San Pablo. Dice en la *Epístola a los romanos*: "Así como tenemos muchos miembros en un mismo cuerpo, pero no todos los miembros tienen el mismo oficio, así nosotros siendo muchos, formamos en Cristo un solo cuerpo y cada cual somos miembros los unos de los otros". Queda reiterada la metáfora del filósofo, pero con otro destino: la unión en la Ciudad Celeste.

La profunda renovación del cristianismo, no excluía, antes bien importaba, conservar la jerarquía del saber antiguo, que habría de aportar futuras glorias al pensamiento humano, redescubierto en la nueva luz del medioevo. Aceptaba la estructura jurídica pretoriana y sus instituciones madres, como la familia y el derecho de propiedad, la obediencia a la ley y sus autores; sólo buscaba transformar la ley humana a imagen de la divina, reconstruir la comunidad según la *Civitas Dei*. Instrumentar los medios terrenales a los verdaderos fines, y aun en este mundo, subordinar la acción pública a la felicidad de la persona humana, ordenándose —empero— el singular a la totalidad. Era necesaria la antinomia paulina, que opusiera dos hombres, según los dos fines reconocidos: el hombre pagano de educación gentilicia y el hombre nuevo, el salvado en Cristo. De él es el futuro.

3.— LA PATRÍSTICA: SAN AGUSTÍN

El derrumbe imperial se avecina. La titularidad del poder en los emperadores cristianos alentaría la crítica pagana, atribuyendo la responsabilidad de la decadencia a la fe naciente. En ese clima de luchas, inseguridad y dialéctica interna, se desarrollaría el incipiente edificio de la filosofía cristiana, por la obra de los grandes padres de la Iglesia: Orígenes, San Gregorio, San Juan Crisóstomo, San Anselmo y, sobre todo, San Agustín.

Aurelio Agustín, natural de Numidia recorrió las vicisitudes del pensamiento de su época, desde el maniqueísmo hasta su conversión a la verdadera fe. El ardiente espíritu africano, ofrendado a la verdad, le habría de encumbrar a la dignidad eclesiástica como obispo de Hipona y a la alcurnia de primer gran Doctor de la Iglesia. Se advierte en sus obras (*Confesiones, De Civitate Dei, De Trinitate*) las influencias platónica y ciceroniana, pero infladas del nuevo fuego. Nada ajena a la fuerza de su pensamiento resulta la realidad dramática que le tocara vivir: la amenaza del bárbaro en las fronteras, cada día más vulnerables del Imperio, y la amenaza del paganismo dentro de éste.

Aún humeaban las ruinas de Roma, de la cabeza invencible del mundo, saqueada, incendiada y pisoteada por las plantas surgientes de una nueva potencia vital en ciernes. Alarico la había violentado en la trágica noche del 24 de agosto del año 410. Sorpresa y derrota conmovieron los ánimos romanos. Y luego la acusación pagana. Era necesaria la respuesta cristiana. La encomendó Marcelino, procónsul y amigo de Agustín, al mismo Santo. Así nació la *Ciudad de Dios*.

En el reino de su cátedra de Hipona habría de dar a luz la primera gran obra teológica y política del pensamiento nuevo. En los primeros libros le preocupa la

respuesta. La derrota no la concibe más que como producto de la corrupción pagana, olvidando las viejas virtudes. Sólo en Cristo podría renovarse la fuerza moral, sólo en la fe podría fundarse el viejo prestigio ya perdido. La obra del santo se conecta con el período decadente del Imperio, con la resonancia de una nueva era romana, sí, pero sin Roma en el comando.

La *Ciudad de Dios* representa una verdadera filosofía de la historia, vertebrada en la antítesis de la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli*, entre la ciudad de los salvados y la ciudad de los pecadores, entre la república de Dios y la república de los hombres. En la primera se sintetizan todos los bienes alcanzables, en tanto que en la otra las desviadas pasiones de los mortales. La espada coercitiva, la esclavitud y todas las desventuras del mundo serían producto del pecado, la salvación y la virtud patrimonio de la ciudad Celeste.

Se ha pensado que la Iglesia sea la *Civitas Dei* y la república o el Imperio la *Civitas terrena*, pero San Agustín, antes que paralelos pretende relaciones, no identifica sino compara. Son conceptos ligados a la ordenación de la sociedad política. La una obra como causa ejemplar de la otra. Ambas ciudades son, en la concepción del padre de la Iglesia, comunidades sin límites de espacio o de tiempo, que derivan su calificación (celestial o terrena) de la mayor o menor perfección de sus miembros. La fuente donde ambas nacen, el móvil que las impulsa es la ley universal del amor: "Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de Dios, llevado hasta el desprecio de sí mismo, dio origen a la Ciudad de Dios; el amor de sí mismo, llevado hasta el desprecio de Dios, a la Ciudad terrena" [7].

[7] *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 18. Cf. GEORGE CATLIN, *Historia de los filosofos políticos*, Bs. As., 1956, pgs. 167 y ss.; JUAN BENEYTO

El santo nos aclara esta interpretación: " . . . hemos distribuido (al linaje humano) en dos géneros: el uno, de los que viven según el hombre, y el otro según Dios; y a esto llamamos también *místicamente* dos ciudades, es decir, dos congregaciones de hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios y la otra para padecer eterno tormento con e demonio" [8].

Las criaturas tienden a asociarse por la ley de su naturaleza, y el orden ha de hacerlo para la conservación de la paz. Ello constituye el fundamento de la comunidad política. La paz adquiere en el Santo Doctor nuevos perfiles en la relevancia de su operar sobre el orden social. "La paz del cuerpo es la ordenada disposición y templanza de las partes. La paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional, la ordenada conformidad y concordia de la parte intelectual y viva . . . La paz de la casa, la conforme uniformidad que tienen en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de la ciudad la ordenada concordia que tienen los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer. La paz de la ciudad celestial es la ordenadísima y conformísima sociedad establecida para gozar de Dios y *unos de otros en Dios*. La paz de todas las cosas y *el orden no es más que una disposicíon de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar*. Por lo cual los miserables . . . tampoco en su miseria pueden estar fuera del orden, aunque no unidos con los bienaventurados . . . están acomodados según alguna congruencia. Cuando sienten dolor, en la parte que le sienten, se les perturba la paz; pero todavía hay paz donde ni el dolor ofende,

---

PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 78; WALTER THEIMER, *Ob. cit.*, p. 59; JUAN REY S. J., en prólogo a la *Ciudad de Dios*, trad. José Cayetano Díaz Bayral, Madrid, 1944.

8 *Idem*, XIX, 13.

ni la misma trabazón se disuelve. Resulta pues que hay alguna vida sin dolor, pero no puede haber dolor sin alguna vida; hay alguna paz sin guerra, pero guerra no la puede haber sin alguna paz; no en cuanto es guerra sino porque la guerra supone siempre hombres o naturalezas humanas que la mantienen, y *ninguna naturaleza puede existir sin alguna especie de paz*. Hay naturaleza sin mal alguno . . . pero *no hay naturaleza sin bien ninguno*" [9].

El orden de la sociedad es recuperado desde la intimidad del hombre y su naturaleza, pasando por la comunidad doméstica hasta la política. "Hasta que lleguen allá (a la bienaventuranza) deben sufrir más los padres porque mandan y gobiernan, que los siervos porque sirven. Así cuando alguno va contra la paz doméstica . . . debe corregirle y castigarle . . . por la *utilidad del castigado*, para que vuelva a la paz de donde se había apartado. Porque así como no es acto de beneficencia hacer, ayudando, que se pierda un bien mayor, así no es inocencia hacer, perdonando, que se incurra en mayor mal . . . Y porque la casa del hombre debe ser *principio* o una *partecita* de la ciudad, y todos los principios se refieren a algún fin propio de su género y toda parte a la integridad del todo, cuya parte es, bien claramente se sigue que la paz de la casa se refiere a la paz de la ciudad; esto es que la ordenada concordia entre sí de los cohabitantes en el mandar y obedecer, se debe referir a la ordenada concordia entre sí de los ciudadanos en el mandar y obedecer. De esta manera el padre de familia ha de tomar de la ley de la ciudad la regla para gobernar su casa, de forma que le acomode a la paz y tranquilidad de la ciudad" [10].

Le preocupa la conexión entre ambas ciudades, como asimismo la misión evangelizadora de la *Civitas Dei*: " . . . la

9 *Idem*, XIX, 15.
10 *Idem*, XIX, 16.

ciudad celestial, en esta su peregrinación, usa de la paz terrena, y en cuanto puede, salva la piedad y la religión, guarda y desea la trabazón de las voluntades humanas . . . refiriendo y enderezando esta paz terrena a la paz celestial . . . Cuando lleguemos a la posesión de esta felicidad, nuestra vida no será ya mortal sino colmada y muy ciertamente vital . . . Esta paz, entretanto que anda peregrinando, la tiene por la fe, y con esta fe justamente vive cuando refiere todas las buenas obras que hace para con Dios o para con el prójimo, a fin de conseguir aquella paz (la eterna), porque la vida de la ciudad . . . no es solitaria sino social y política" [11].

El reino de la justicia sólo puede procurarla el príncipe cristiano; tal gobernante es quien asume el poder con sentido de servicio, para ampliar el reino de la fe. Son requisito de tan noble misión, la humildad y la caridad cristianas, de las que constituyen vivos ejemplos Constantino y Teodosio.

El concepto de la libertad en San Agustín se encuentra enraizado en San Pablo y lo desarrolla como fundamento de salvación, constituyendo el pecado y el error las cadenas que fundan todas las esclavitudes, sólo posibles en la ciudad terrenal.

Todo su pensamiento revela la estirpe romana, desde la nueva luz, es cierto, pero conservando la nostalgia por las virtudes perdidas, por la grandeza humillada. No es casual que su máxima obra haya nacido como polémica directamente dirigida a dirimir culpas mundanas. Él supo, empero, trabajar con esos elementos en función de los valores universales. Pero aquí también reaparece lo romano. Al fin y al cabo, para él la civitas es *hominum multitudo in quodam vinculum redacta concordia*. Es el último gran pensador romano y el primer autor me-

11 *Idem*, XIX, 17.

dieval, y además el de mayor influencia en el mundo moderno, aun en escuelas de linaje no escolástico.

Murió en Hipona hacia el año 430, y aquí la crónica se hincha de sentido, cuando sitiada por los vándalos aguardaba un testimonio de la era naciente, el protagonismo de pueblos nuevos en la historia. Cuarenta y seis años más tarde Rómulo Augusto, ofrecería a Zenón la diadema imperial, obligado a huir de Roma como el último de sus césares. Era el derrumbe de una eternidad falsificada por el prestigio y la soberbia, pero era además el testimonio vivo de la eternidad verdadera, fraguada en el servicio y la misericordia.

4.— EL APORTE GERMÁNICO

Posteriormente a la invasión, surgieron del asentamiento de los pueblos bárbaros numerosos problemas, de cuya solución se vertebra el medioevo primario. De las descripciones de Tácito y de la paganización mental de los pensadores dieciochescos (Montesquieu, Voltaire, Guizot) ha surgido la falsa concepción del asentamiento germánico como un desorden primitivo de pueblos nómades. En Alemania, especialmente con Gierke y Moser, se ha reaccionado contra el falso criterio, resaltándose el carácter agrario, rural y comunal de esa civilización que escapaba al esquema clásico de la *civitas*.

El invasor germánico encontró una población provincial romana que poseía una cultura superior. En menor proporción en el caso de los anglosajones, en mayor en el de los francos, borgoñones y visigodos, muy especialmente acentuada en los normandos, los conquistadores se esparcieron con bríos nuevos sobre la extensión del decadente Imperio y se protegieron contra los ataques externos por la formación de una clase militar, dotada de todos los privilegios conducentes a una mejor defensa propia. No estamos ante un Estado-ciudad, sino ante

una sociedad basada sobre la pureza de raza y sobre la fuerza. La ruralización física se correspondía con la ruralización mental de las costumbres [12].

El asentamiento se basa en el hecho consumado de la conquista, pero se afirma en las convenciones estipuladas con los vencidos, permitiéndoseles el juego de sus instituciones y la tutela del viejo derecho. El *Liber judiciorum* es cabal expresión de ese espíritu, concretado territorialmente en las villas de una nueva vida, rústica y aldeana. La antigua ordenación tribal debe adaptarse a las condiciones de la conquista, los nuevos reinos van absorbiendo las notas de la población romana preexistente.

Los reyes de las naciones bárbaras son electivos y encargados de la dirección de la guerra. Para Roma se trata de generales, a quienes el emperador ha cedido, por la violencia de los hechos, el gobierno de las poblaciones conquistadas. Teodorico, verbigracia, se constituye en virrey romano, sin poder para legislar, pero sí para dictar edictos. No debe creerse que se produjo una recepción simultánea y total de lo romano, la irrupción germánica es por el contrario múltiple y variada. Así los visigodos, desde fuera del Imperio, constituían una organización vernácula, pero al mismo tiempo ganada prontamente al cristianismo.

Desde el poder bárbaro se le presenta a Occidente el nuevo tipo humano del príncipe-caudillo, elegido por la asamblea de guerreros, igualitaria y deliberativa. Su jefatura la soporta el asentimiento popular; nace la igualdad caballeresca, transformable luego entre el rey y los señores del medioevo. Germánico es el origen del pacto, como fundamento de las atribuciones del mando y de los derechos de los súbditos, la cooperación militar, el

12 GEORGE C. CATLIN, *Ob. cit.*, ps. 173 y 174.

sentido de servicio como explicación de la subordinación, y la disciplina como necesidad histórica de lucha. Esos vínculos, de agudo vitalismo dinámico, permitieron la movilización de grandes masas humanas, inspiradas por una sangre común (origen del *jus sanguinis*), guiados por un jefe que era su igual en la inaudita empresa de reemplazar, derrotando, a la antigua y cuasi eterna cabeza del mundo.

El príncipe promete respetar los pactos y sube o desciende del poder según decisión de la asamblea, que le sirve de consejo y tribunal. No se ve impedido por la ley escrita de estilo romano, pues su ley es la costumbre del grupo. Esta triple constitución: derecho popular (no dogmático), asamblea tribal (no oligárquica) y príncipe ejecutivo (no despótico), representa la asombrosa novedad de la "barbarie" para los occidentales, ya descreídos de Roma. La descomposición del Imperio haría surgir los feudos y naciones europeas, en tanto que la destrucción de la mitología del invasor y su cansancio de la guerra de presa, infundiría a la belicosidad germánica un ansia de orden y de paz de usanza romana. La Iglesia se encargará de la conquista de los conquistadores con una paz de equilibrio y con la legitimación eclesiástica del poder y la propiedad [13].

La cristianización de los invasores, pareja a su romanización, fue sorprendente por su prontitud y por su extensión. La conversión se realizaba en masa. Ejércitos enteros seguían a su jefe en la nueva fidelidad religiosa, asistidos por el obispo. Nació una solidaridad desde la fe con el Imperio bizantino, germen de futuras alianzas. Es el primer conato de unidad europea, concretado entre los pueblos bárbaros cuando la invasión de los sarracenos, oportunidad en que Carlos Martel creara la caba-

13 Cf. CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 59.

llería, síntesis occidental del viejo orden, la sangre nueva y la fe perenne.

El asentamiento y la romanización aludidos, habrían de conformar las nuevas comunidades europeas, conseguidas y mantenidas en la tensión inicial entre el *rex* y la nobleza naciente, con apoyos alternados en el poder episcopal. La unión de la nobleza y el clero (circunstancial) dará nacimiento a las nuevas inmunidades pactadas entre el monarca y los caballeros y mitrados. El primer documento es la *Magna charta libertatem* del año 614. Otro motivo de tensión en los nuevos reinos, lo constituye la diversidad cultural y racial de su integración. Así Carlomagno romaniza y hace consagrar su cetro, en tanto que la nobleza se germaniza. El orden y la obediencia son de estirpe latina; la igualdad y los pactos de raigambre germana. Cuando prevalece la autoridad, el mundo se latiniza y su unidad —réplica terrestre de la unidad trascendente— se patentiza y consolida con aspiración de universalidad. Si, por el contrario, domina lo germánico, cunde el particularismo, los caballeros cierran sus castillos y los villanos fortifican los burgos, la autoridad reconocida es la directamente pactada. Nace el feudalismo [14].

Las novedades institucionales de los pueblos bárbaros, en intimidad con un nuevo sentido de la vida, se asimilan y penetran en el viejo orden de la concordia, pero animadas por la fe. A partir de la donación de los territorios pontificios por parte de Pipino el Breve, los soberanos recibirían la unción del Papa y con ella el hálito de indispensable misticismo para reverenciar al poder mundano. Surge históricamente el príncipe cristiano, previsto en la letra de los padres y teólogos de la Iglesia.

14 Cf., *Idem*, p. 65.

5.— SAN ISIDORO DE SEVILLA

Sobre las duras condiciones de la conquista y la transformación del mundo provincial romano, por obra del nuevo elemento racial, cultural y político que domina en Occidente, sobre la marcha de una rápida catequesis, habría de integrarse también el pensamiento clásico con las exigencias del estreno medieval. *De consolatione philosophiae* de Boecio, ministro de Teodorico, atestigua la pervivencia del saber grecolatino, mientras que la síntesis entre lo clásico y lo bárbaro sería representada por la egregia autoridad de San Isidoro, obispo de Sevilla y cumbre de la teología cristiana durante siete siglos.

Defensor de la política conciliar y de la alianza del germanismo cristianizado con la cultura latina, San Isidoro concibe al concilio como congreso episcopal, de sentido gótico, a quien le compete la solución de los grandes problemas del Estado. El IV Concilio toledano, bajo su inspiración, resuelve que la sucesión del monarca sea determinada por asamblea entre obispos y grandes del reino. En el decreto de clausura de éste exige fidelidad a los reyes, no pudiendo acceder al trono si no juran combatir la herejía.

La vinculación doctrinal del santo nos remite a Cicerón y a San Agustín, pero su originalidad en materia política reside en destacar la importancia de las asambleas conciliares, como asimismo, describir con definidos perfiles al rey justo, al príncipe cristiano.

La concepción de la monarquía templada en las virtudes de la piedad y la justicia, recibe su consagración legítima en la defensa de la verdad sostenida por la Iglesia: "Los príncipes seglares tienen que ejercitar —a veces— ese poder supremo dentro de la misma Iglesia procurando defender su disciplina y sus privilegios. Esto sucede cuando hay que obligar a los vasallos que desprecian

las amonestaciones del sacerdote a cumplir las leyes por el terror". En las *Etimologías* aclara con notable agudeza: "Los reyes son así llamados porque rigen, como los sacerdotes porque santifican; pero *no rige quien no corrige*". La concepción del *regere* como *recte facere*, recibe la clásica condición del rey como factor del derecho, de lo recto. De ahí que el tirano queda remitido al rey sin virtudes, a quien estableciera dominio cruel, preso de la lujuria [15].

Reitera la concepción ciceroniana y agustiniana de la comunidad, como asociación de los hombres en concorde comunión de vida, consentida en el derecho. Es lo que consituye el *populus*, discernible de la plebe, entendida como conjunto de villanos y burgueses sin incluir a los señores. La realidad se impone en la distinción; los jefes militares reciben mediante convenios las tierras de su dominio, y pactan a su vez el servicio de las armas y el cultivo de la tierra.

Dice Beneyto Pérez que San Isidoro de Sevilla representa, no sólo simbólica sino efectivamente, el cruce doctrinal más completo: cristianismo, germanismo, saber clásico y patrístico. De ahí la extensión de su autoridad reconocida desde los árabes hasta en la misma sede episcopal [16].

15 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 87.
16 Cf., *Idem*, p. 88.

CAPÍTULO V

EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

1.— EL PODER ECLESIÁSTICO Y EL PODER CIVIL

Se va conformando paulatinamente el lineamiento de una estructura jerárquica y orgánica encargada de velar por la salvación. La iglesia medieval se perfila en su ordenación terrena con los caracteres definitivos, que le permiten una mejor disposición para su misión sobrenatural. Expresa Catlin que como comunidad de todos los cristianos, contaba con el bautismo como carta de ciudadanía, con los clérigos como funcionarios, con el derecho canónico como orden legal, poseía sus propias penalidades en la excomunión y en las penitencias. En las anatas, diezmos y demás tributos poseía sus propias fuentes de ingreso; los cruzados y las órdenes militares del Temple y del Hospital constituian sus ejércitos privados. Los legados papales conformaban, antes que ninguna nación lo hubiera instituido, su propio cuerpo diplomático. Las universidades de Europa eran esencial-

mente escuelas para clérigos [1]. En fin, todo un mundo en ciernes que circunda el ámbito de un poder susceptible de pujar con el poder del Imperio.

La derivación territorial de obispados y abadías, como asimismo la circunstancia histórica del desconocimiento de una vida política de corte nacional, permitiría cierto desdibujamiento en los límites de ambos poderes, de ambas espadas, cuyas disímiles misiones no eran sustancialmente cuestionadas por los defensores del poder papal o imperial.

La doctrina pontificia sobre las relaciones entre los poderes eclesiástico y político alcanza en Gelasio, desde fines del siglo V, claros perfiles teoréticos. Expresaba que "desde el advenimiento de aquel a quien solamente se puede llamar verdadero Rey y verdadero Sacerdote, no corresponde ya a emperador ninguno tomar el título de pontífice ni a ningún pontífice reivindicar la púrpura de los reyes. Cristo, consciente de la fragilidad humana, ha querido que las autoridades encargadas de proveer a la salvación de los hombres, quedasen equilibradas por su prudente ordenamiento". Esto es así pues "dos son las autoridades que gobiernan al mundo", reclamando el armónico ajuste terrenal, acuerdo y respeto recíprocos. En la misma raíz ideológica se mantiene San Bernardo de Claraval en su obra *De consideratione*, que aporta simultáneamente la concepción ministerial del poder civil respecto del eclesiástico, posición esta última de aceptación entre los conciliaristas concurrentes a Orleans y París.

No debe creerse, empero, que la división de jurisdicciones, importara negar la necesaria sumisión del rey, no ya al papado sino a las leyes divina y humana. Restaba por resolver si la espada del mundo se recibía direc-

1 GEORGE G. CATLIN, *Ob. cit.*, p. 189.

tamente de Dios o bien por delegación eclesiástica, si el príncipe gobernaba como ministro en la tierra del Rey celestial o como ministro civil del poder espiritual. Pero la derivación del poder es ambivalente; la Iglesia lucha por independizarse de la intervención imperial en la designación de los cargos eclesiásticos, así como el Imperio procuraría justificar su poder desligándolo del carisma de la unción.

Especialmente sintomática es la llamada querella de las investiduras, originada por intereses políticos vinculados a la necesidad de los emperadores tudescos de mantener la subordinación de los feudos eclesiásticos, y al interés administrativo y —sobre todo— espiritual del pontífice de controlar las designaciones de modo de centralizar en lo posible la estructura bajo su mando. Los excesos de la intervención civil en el gobierno de la Iglesia, traducidos en la simonía y el abandono de los fieles por los ministros de la fe, crearía la legítima reacción de San Gregorio VII. Depone a los obispos que no concurren al sínodo de Roma de 1075, excomulga y declara desposeído del imperio a Enrique IV, absolviendo a los súbditos de éste del juramento de fidelidad. Ordenó que ningún sacerdote reciba iglesia de manos legas, bajo pena de excomunión. Su lucha lo llevó a morir en el destierro, pero sus sucesores continuarán su obra, concretada en el concordato de Worms (1122). Se estableció que el nombramiento de los obispos correspondería al papa; que el emperador tendría derecho a otorgar la investidura de los feudos anexos a las prebendas, mediante la entrega del cetro, no del anillo ni del báculo pastoral.

Federico Barbarroja desconocería el concordato de Worms y la autoridad romana, llegando a introducir dos antipapas, pero la postura pontificia se consolida con Inocencio III. En esa época se elabora la doctrina del señorío universal del papa; es la *plenitudo potesta-*

tis reconocida al vicario de Cristo a través de la unción y la relevancia del juramento. Pero ese traslado hacia lo temporal del poder espiritual, legítimo como derecho público aceptado en el medioevo, no es precisamente doctrina mantenida en igual alcance por la Santa Sede. Entonces se basaba en la *dignitas* del uncidor, mayor que la del uncido, puesto que mayor es el poder del que otorga que del que recibe.

Las pretensiones de Felipe el Hermoso, atribuyéndose el derecho de regalía, es decir de gozar de los frutos de los beneficios eclesiásticos vacantes, originaría una nueva tensión con Bonifacio VIII. El pontífice sostiene en la bula *Unam Sanctam* que el supremo poder eclesiástico afecta directamente a las cosas espirituales e indirectamente a las temporales, pues la cristiandad sólo debía reconocer una cabeza "*non duo cuasi monstrum*". La debilidad de los sucesores de Bonifacio, el cautiverio de Avignón y el cisma de Occidente, atrasarían la reforma esperada en el cuerpo de la Iglesia, que no en su doctrina, hasta la labor conciliar iniciada en Constanza y culminada en Basilea en pleno siglo XV. Dos consecuencias se siguen de la política conciliar: por una parte la unidad de la Iglesia y su cohesión interna; por otro lado la preminencia del Concilio sobre el poder papal. La primera derivación prospera y aun permite la reforma de Trento, pero la supremacía pontificia es reinvindicada por Eugenio en la bula *Laetentur Coeli.*

El tema de la lucha por la primacía de una de las espadas no puede zafarse de la herejía. Por entonces revivía el fanatismo de los maniqueos —al decir de Calmón— en el puritanismo de los cátaros, en el primitivismo de los valdenses, sobre todo en el de los albigenses (enemigos del cuerpo por amor del alma), en el antipapismo de Wyclif y Hus, el más próximo antecedente de la "protesta" luterana. Para contener ese brote contó Roma

con los príncipes y las universidades. Es la época en que las doctrinas universitarias producen torrencialmente la teología de la recomposición. En su apoyo se organiza un vasto sistema de depuración intelectual: la Santa Inquisición, en manos de la Orden dominicana [2].

2.— LOS ESPEJOS PARA PRÍNCIPES

La tendencia de la doctrina medieval de preceptuar la conducta recta del príncipe cristiano tiene el remoto origen grecolatino, en cuanto a la pretensión del gobierno de la ciudad perfecta y el precedente germánico de la atribución personal del poder. Era insuficiente la teorización —románica— de un sistema institucional equilibrado; se volvía urgente la versión humana del rey perfecto. Ya San Agustín en *La ciudad de Dios* intentó preceptuar la conducta del gobernante que obra según justicia. La concepción de la comunidad como un todo jerarquizado imponía reglar la conducta prudente de la autoridad, normar en carriles indiscutidos las posibilidades de actualización política. La causa formal del orden comunitario resulta así acaparada por el poder justo.

Todos los *espejos* son breviarios de conducta moral pública para el adoctrinamiento del hombre-rey y sólo se comprenden dentro de la concepción ministerialista del poder humano. Esa misión preceptora corre a cargo de los hombres de la Iglesia, pues conforme a Hugo de Saint Victor "el poder espiritual está encargado de instituir al temporal y juzgarle si no es bueno". Los mismos pontífices, mediante el estilo epistolar, revelan la intención suprema del magisterio romano; Jonás de Orleans en su obra *De institutione regia*, Hincmaro, San Bernardo de Claraval (*Liber de consideratione ad Eugenium*,

2 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 73.

verdadero espejo para pontífices) y otros muchos fundan la conducta del monarca sobre el concepto del regir recto del obispo de Sevilla, y mediante la descripción de la conducta sabia sobre la base de los ejemplos de estirpe oriental.

Pero es el secretario de Tomás de Becket, Juan de Salisbury, quien representa mejor la tendencia doctrinal de la filosofía política de su época. Su obra *Policraticus* es el primer tratado de política medioeval y se vincula con la tendencia papal de la concepción del gobernante como ministro de la Iglesia, a quien ésta le concede la espada temporal. El salisburiense distingue, como Hincmaro, el rey del tirano: "El príncipe es una imagen de la divinidad y el tirano una imagen de Lucifer. El príncipe, imagen de Dios, debe ser amado, honrado, venerado: el tirano, imagen de la maldad diabólica, debe ser muerto violentamente la mayor parte de las veces". La apelación a las imágenes celestes es típica en toda la doctrina de los espejos, pero "Juan el Pequeño" emplearía además el símil orgánico del cuerpo humano para explicar el orden de las funciones sociales. El justo límite de ambos esquemas —angélico y organicista— sería preocupación de la Escolástica.

El surgimiento de la teoría conciliar, especialmente después de Basilea, despreocupa a la doctrina de los alcances de la conducta del príncipe perfecto, se desliga la especulación política de la intención moral de los frenos subjetivos del poder y —poco a poco— se tiende a limitar la monarquía en la objetividad de la ley. Sánchez de Arévalo, en la *Suma de la política*, representa la nueva corriente independizada de la casuística de los preceptos.

La creciente resonancia política de las ciudades de Italia al compás renacentista del siglo XV, al tiempo que deprime la tradicional relevancia de la virtud política

concretada en la prudencia regnativa (por la imprudencia real de la corrupción florentina o veneciana), sustituye la concepción de la política como labor ética por un examen experimental procurante de normas para el éxito temporal. El príncipe será artista antes que asceta, el vuelco exterior de la personalidad del político le llama a las realizaciones bellas, al hacer antes que al obrar. Limadas las ligaduras interiores —las más difíciles de mantener— sólo restaría superar las ataduras parlamentarias y comunales. Tal el clima en que nace a la historia la modernidad, sintetizado en la genial obra de Nicolás Maquiavelo. Al decir de Beneyto Pérez: "una edad en la que tiene valor de cortesía lo que siempre había parecido una injuria".

3.— GLOSADORES Y CANONISTAS

En los siglos postreros de la historia medieval se consolidan las instituciones públicas de las monarquías europeas; pero toda consolidación es obra del derecho; él florece en las épocas de colección: no es simiente sino fruto. La tarea jurídica en el campo civil y eclesiástico la asumieron los glosadores y canonistas, respectivamente.

La importante labor de la Glosa, al comentar y sistematizar el conocimiento del derecho romano justinianeo, consiste en contribuir con nuevos elementos teoréticos a la construcción del saber político. Obró de ese modo una radical superación del particularismo pactista germánico, como asimismo de la tipificación patrimonial del poder como *dominus*. Se opera —a través de la glosa— una recepción empírica del concepto de *imperare* como relación abstracta y de la idea de *res publica* como materialización de las relaciones de mando y de obediencia en la comunidad política.

Indudablemente la doctrina política de la Glosa tiene íntima ligazón con la tentativa del príncipe, de reco-

brar la supremacía contra las pretensiones de la nobleza y del clero. La *plenitudo potestatis*, en obediencia a su origen, es atribuida en cabeza del monarca y su poder entendido, no como el de un primero entre iguales, sino matizando con la diferencia específica de la *majestas*. El poder principesco resulta así, a la par que exaltado, circunscripto dentro de los atributos clásicos, excedidos —de todos modos— respecto de las magras funciones permitidas en el viejo feudalismo. Se le acrecientan al monarca los poderes de legislación y administración.

Los glosadores como Acursio, Baldo y Bártolo, prácticos en derecho, eran conocidos y reverenciados y sus consejos requeridos por príncipes y municipios. La escuela de Bolonia extiende su magisterio por toda Italia, colaborando con la especulación política en la elaboración del concepto de universalidad, aspiración imperial nunca resignada, pero —a la vez— resonancia cultural recientemente alcanzada en el siglo XIII. Sin duda la figura culminante de la Glosa es Bártolo de Saxoferrato, autor de un valioso tratado político: *De regimini civitatis* y teorizador de la primacía política del *populus romanus*. Bártolo consideraba *estraneia* a quienes desconocen la primacía del emperador romano, es decir, los pueblos asiáticos y arábigos que pretendían dominar el mundo sin continuar la tradición imperial de Roma.

Del mismo modo que el *Corpus juris* exigía interpretación y los comentarios actualizadores de la Glosa, los Mandamientos de la ley de Dios, los decretos conciliares y los rescriptos papales, en cuanto materia del derecho eclesiástico, requerían —a su vez— la ineludible tarea hermenéutica. Para ello contaba la Iglesia con un cuerpo de juristas especializados (canonistas) que desenvolvieron sus alcances, al par que la sede romana consolida sus estructuras y se independiza de la ingerencia del poder civil.

La fecunda obra de los juristas medievales, glosadores y canonistas, permite la recepción, en el duro mundo en que se construye Europa, del espíritu universalista del Imperio, que en continua tensión con el aporte vitalmente particularista de los pueblos germanos, termina por inspirar la cimentación occidental de una realidad de compromiso y de equilibrio; pero también por la inagotable potencialidad unitiva, por la capacidad de síntesis enraizada en la ultimidad compartida de una vida sobrenatural, operante desde esta vida en el cuerpo místico cristiano.

4.— LA ESCOLÁSTICA: SANTO TOMÁS

La filosofía escolástica constituye no sólo el mayor nivel alcanzado por el saber humano, sino además el pensamiento común y dominante en el medioevo a partir del siglo XIII. Según Beneyto Pérez representa la inserción del vínculo político en el esquema del cristianismo, en la unidad de la teología y la filosofía; acaso por esto abandona la ficción del príncipe y la teología del consejero, atendiendo al carácter colectivo de la *res pública* y añade el concepto de *bien común*, que converge con los esfuerzos de los juristas de la Glosa [3].

Los representantes más caracterizados de la escuela son San Buenaventura, Duns Scoto, San Alberto Magno (autor del *Comentario a la política*) y sobre todo su discípulo, Santo Tomás de Aquino, llamado Doctor Angelicus, fundador de todo un sistema de pensamiento, cuya profundidad y acierto le ha valido la designación de filosofía perenne. Nació en 1225 en el castillo de Rocaseca, ingresó a la orden de Santo Domingo, enseñó en París, Viterbo y Roma, terminando sus días en plena madurez en Fossanova el 7 de marzo de 1274. La Iglesia

3 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 186.

acepta como suya gran parte de su enseñanza, expuesta en sus obras de comentario a Aristóteles, en sus monumentales *summas* (Teológica y Contra Gentiles) y en sus trabajos docentes: *Las Questiones quodlibetales y las Questiones disputatae.*

Recibiendo las traducciones de las obras de Aristóteles efectuadas por el arzobispo de Corinto, Guillermo de Moerbecke, desarrolla e integra el pensamiento peripatético del realismo intelectualista, elaborando una metafísica del ser que responde a las exigencias de la razón, ahora vinculada a la fe en la palabra revelada. Teología y filosofía se interpenetran en el estudio del ser y de sus manifestaciones existenciales, desde la cúspide de la divinidad —de la que todo procede y a la que todo tiende— hasta sus manifestaciones más ínfimas, participadas a la infinita bondad de Él. El orden del cosmos queda así reconstruido, conforme a las exigencias latentes en la especulación de las partes en apetencia del fin.

La comunidad es entendida como unidad de orden, como un todo en que sus partes lo integran por la operación en búsqueda de un fin participado, en suma como un todo accidental, cuyo fin se realiza en la consecución de la felicidad de sus miembros. El orden intrínseco que liga unas partes con otras está dado para el orden extrínseco, al que cada una tiende como a su fin último. De ahí la radical dignidad de la persona humana, consistente no sólo en constituir una sustancia acabada y completa (principio material o cuerpo y forma sustancial o alma) sino en añadir a la hipóstasis o *suppositum* (subsistencia) la diferencia específica de su racionalidad, o de su capacidad de inteligir el fin al que tiende como a su mayor bien [4].

4 OCTAVIO DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Bs. As., 1945, p. 280.

La ley, en tanto que regla y medida de las acciones humanas, procede de la razón, puesto que a la razón es a quien atañe ordenar las cosas en vista del fin (principio primero en orden a la operación). "Así pues en toda clase de cosas, lo que tiene razón de primer principio, es medida y regla de todo aquello que bajo ese principio se encuentra contenido", pero "si la parte se ordena al todo, como lo imperfecto a lo perfecto; y el hombre . . . no es otra cosa que una parte de la comunidad perfecta, se deduce que la ley debe mirar propiamente hacia aquel orden de cosas que llevan al *bien común*". Claro que "el legislar pertenecerá a la comunidad política total, o a la persona pública a cuyo cargo se encuentra" [5].

Las leyes las clasifica en eterna, natural, humana y divina. La ley eterna emana de la divina providencia, por cuanto el orden universal es dirigido por la razón divina. "Por consiguiente de ella deben partir y derivarse las razones de todo gobierno existentes en los gobernantes inferiores (al supremo gobernante). Tales razones de gobierno son todas las demás leyes . . . Por consiguiente, toda ley en armonía con la recta razón, procede de la *ley eterna*" [6]. Partiendo del concepto de la integración de algún modo en la ley eterna de todas las cosas, en cuanto sometidas a la divina providencia, el Santo afirma que esa participación ocurre cuando "la impresión de esta ley (eterna) en sus naturalezas las mueve a obrar y las hace tender a sus fines correspondientes. Se destaca el hombre entre los demás seres en este plan de subordinación a la divina providencia, porque no sólo participa como ellos de su influjo, sino que tiene capacidad para *ser su propia providencia*. De modo pues, que participa de la razón eterna; ésta lo impulsa a obrar y ésta lo constriñe a bus-

5 *Summa Theologicae*, q. 90.
6 *Idem*, q. 93, a. 3.

car y seguir la senda que a su destino lo lleva. Esa participación de la ley eterna en los seres racionales, es lo que se denomina *ley natural*" [7]. Esta ley natural resulta igual a todos los hombres en orden a los principios generales, de ahí que resulta inmutable por vía de sustracción, en cuanto nada que es de ley natural puede dejar de serlo (salvo en los preceptos secundarios derivados contingentemente de sus principios), pero es mutable por la adición de nuevas normas añadidas para remedio de las necesidades de la vida humana en su obra tendencial hacia el bien, conforme a las exigencias de la ley eterna [8]. La ley humana o ley positiva constituye una determinación de la ley natural, efectuada por la autoridad encargada del gobierno de la comunidad. No cabe oposición ninguna entre la ley natural y la ley humana: "En lo que a las cosas humanas se refiere, la justicia de una acción depende de su conformidad con la norma de la razón; dado que es la ley natural esa primera norma de la razón humana, es evidente que todas las demás *leyes tendrán tanto razón de leyes, cuanto deriven y emanen de la ley natural*; hasta tal punto que en aquello que divergen de la ley natural, dejan de ser leyes para trocarse en una corrupción de la ley" [9]. Y agrega más adelante: "Leyes justas son aquellas que, por razón de su fin, procuran el bien común; por razón de su autor, no exceden la autoridad del que las establece; y, por último, por razón de su forma, distribuyen las cargas con igualdad de proporcionalidad entre los seres para quienes se dictan, y en vista al bien común" [10]. La ley que no se ajusta al bien colectivo pierde la causa de su obligatoriedad, pero si su cumplimiento no supone ningún grave peligro, al

7 *Idem*, q. 91, a. 2.
8 *Idem*, q. 94, a. 4 y 5.
9 *Idem*, q. 95, a. 2.
10 *Idem*, q. XCVI, a. 4.

particular no le compete la desobediencia. El derecho de decidir la utilidad pública corresponde al soberano, por medio de la dispensa de la ley injusta, pero si la dilación es imposible, "la necesidad lleva consigo la dispensa de la ley, porque la necesidad carece de ley" [11]. Por fin la ley divina la componen los mandamientos y preceptos ordenados por Dios al hombre a través de su palabra, en la revelación, para la salvación de las criaturas.

La justicia causa formalmente el derecho, puesto que constituye la regla de la razón que la impulsa a dar a cada uno lo suyo según las exigencias de la igualdad. Y la igualdad consiste en el proporcionamiento estricto con la dignidad de otro. "La materia de la justicia es la operación exterior, según que esta misma o la cosa de la que usamos en virtud de ella, esté proporcionada a la persona a la que la justicia nos ordena. Ahora bien, cuando algo es debido según una igualdad de proporción a alguna persona, dícese que ese algo es *suyo propio*" [12]. La justicia conmutativa va de la parte a la parte y se obtiene según la igualdad de cantidad; la justicia distributiva va del todo a la parte y se dispensa conforme a la igualdad de proporción, en tanto que la justicia legal va de la parte al todo conforme a las exigencias del bien común. La justicia distributiva la entiende relacionada inversamente a la justicia general, mientras esta última intercala la parte en el todo y la conforma al fin del todo; la primera dispensa a la parte lo que le corresponde de los bienes del todo.

La autoridad es la causa formal de la unión política de la comunidad, pero su posibilidad de obediencia coactiva supone el poder de obligar a las partes, mediante la prudencia arquitectónica, a obedecer el orden instituí-

11 *Idem*, p. XCVI, a. 5.
12 *Idem*, q. LVIII, a. 11.

do para el bien del todo. El poder resulta así un mero instrumento de la comunidad, cuya obediencia es debida en la medida de su disposición hacia el bien común. El titular del poder resulta gerente del previo poder divino, mediatamente operante a través de la naturaleza política del hombre. Distingue el poder en sí y el poder bajo tales o cuales condiciones; es decir la forma misma del poder (*forma prelationis*) y el medio (humano) por el cual se constituye un poder existencial y el uso que de él se hace. Lo que viene de Dios es lo que tiene de esencial la idea de poder, pero no determinado poder concreto, histórico. Tomado en sí y en absoluto, todo poder viene de Dios, pero relativamente (*secundum quid*) puede no venir por dos razones: la injusticia de su establecimiento o la injusticia de su uso. Así pues resultan ilegítimos el poder usurpado y el poder abusivo. Sólo permisivamente cabe decir que tienen origen divino, del mismo modo que Dios permite el mal para castigo de los pecadores [13].

Respecto de la obligación de obediencia hacia un poder injusto, el Santo —preceptuando la conducta de la prudencia obedencial— establece una primera distinción respecto del poder mal adquirido, según que lo sea por defecto del título, o bien por indignidad del príncipe. Cuando el poder cae en manos de un mal señor el súbdito tiene obligación de prestarle obediencia. Pero si el poder resulta usurpado por la violencia o el engaño, los súbditos no están obligados a prestarle obediencia y aun están facultados para rebelarse a su dominio. Respecto al poder abusivo también Santo Tomás distingue según que el príncipe ordene una medida contraria al derecho vigente (ilegal) en cuyo caso son libres de obedecer o no, o bien que mande algo contrario al derecho

13 PAUL JANET, *Ob. cit.*, pgs. 411 y 412.

natural o a la virtud, caso en que es moralmente necesaria la desobediencia, salvo que de ella se siguieran calamidades mayores, en cuya ocurrencia, por aplicación del mal menor, pueden preferir la desobediencia pasiva o el cumplimiento de la orden.

En *De regimini principum ad regem Cypri* el Santo Doctor se ocupa de la naturaleza, del origen y de las funciones del Estado en cuatro libros, de los cuales sólo el primero y parte del segundo se deben a su pluma, en tanto que el resto, aunque inspirado en sus enseñanzas y doctrinas fueron compuestos por sus discípulos, especialmente Tolomeo de Luca. Pertenece esta obra íntegramente al pensamiento escolástico; por ello es ociosa toda discusión sobre la autenticidad de su autor y cabe tratarla y apreciarla en conjunto. Se sostiene en esa obra que "todo gobierno natural es de uno" acudiendo para ese aserto al símil náutico y evidenciando su pensamiento de neto matiz monárquico. De igual modo la tiranía es el peor gobierno por configurar la corrupción de lo óptimo. "Por esto conviene que el gobierno sea de uno para que sea más poderoso; pero si se inclinare a la injusticia conviene que sea de muchos, para que sea más débil y unos y otros se impidan; de donde nace que de los gobiernos injustos el más tolerable es la democracia y el peor la tiranía". Así y todo vale la pena correr el riesgo "cuando es forzoso escoger entre dos cosas, que en cada una de ellas hay peligro, aquélla se debe elegir de que menos mal se sigue. De la monarquía, pues, aunque se convierta en tiranía, se siguen menos males que del gobierno de muchos principales, si se corrompe, porque la disensión que es muy de ordinario en el gobierno de muchos, es contraria al bien de la paz". No debe ser la fama sino la bienaventuranza el bien que debe pretender el príncipe justo; si los reyes impíos recibieron el premio de grandeza y victorias, se pregunta cuál será el premio di-

vino de los buenos príncipes. "No es terrena sino eterna la paga que les promete, y no en otras cosas sino en sí mismo".

5.— LAS DOCTRINAS POLÍTICAS POSTERIORES

El primer gran pensador político de la cristiandad europea, fue Egidio de Roma, discípulo de Santo Tomás y sistematizador del pensamiento aristotélico —en cuanto a la política se refiere— a través de su *De regimini principum*, escrito para el adoctrinamiento del futuro monarca francés, Felipe el Hermoso. Es el libro de la materia de mayor difusión en los reinos europeos, traducido a las diversas lenguas romances y poseedor del mérito innegable de representar el pensamiento común de la época. La originalidad del mismo no se refiere al fondo de las doctrinas sino al orden sistemático de la exposición. Distingue Egidio Romano tres ciencias: la ética, la economía y la política, según el tratamiento de los tres gobiernos posibles respectivamente: el de sí mismo, el de la familia y el del reino. El libro más extenso es el que trata del gobierno de la casa, conjunto de preceptos que conforman un verdadero derecho doméstico, con relaciones de poder diferenciables según se apliquen a la sociedad matrimonial, a la sociedad doméstica o a la agrupación heril. Excediendo la visión helénica del estagirita, concibe al reino como al conjunto total de la comunidad en cuanto portador de valores políticos. Lo define como "la confederación de muchos campos y ciudades, bajo un solo Príncipe, confederación útil para hacer la guerra contra los enemigos, y separar los peligros que amenazan a la familia, al burgo y a la ciudad". Síntesis feliz del derecho público europeo medieval. Su posición en la disputa imperial-pontificia lo ubica junto a Bonifacio VIII, cuya bula *Unam Sanctam* se ocupa de teorizar en *De eclesiástica potestate*.

La aspiración de concretar la unidad espiritual en una estructura política, tendría fiel representante en el poeta y magistrado Dante Alighieri. El autor florentino sufrió en carne propia las intrigas y las luchas de las ciudades italianas; de allí su deseado intento de recomponer el orden perdido desde la unidad política del gran Imperio. En *De Monarchia* explaya su ponencia, basada en la conclusión tomista de que la mayor unidad es el mejor bien de todas las cosas, puesto que el mejor estado del mundo es la imitación de Dios; a esto sólo se puede llegar con la máxima unificación posible, puesto que Dios es por excelencia la unidad. Por otra parte, así como la sabiduría —máxima expresión de la naturaleza humana— sólo cabe alcanzarla por el reposo, tampoco la comunidad de los hombres alcanzará jamás su fin de unidad, sino mediante la paz. Reaparece así el postulado tomista de la suficiencia social con la alta misión de operador del orden. No debe creerse que, por materialmente inalcanzado, el principio dantesco es utópico; por el contrario, dentro de la síntesis imperial advierte las diferencias regionales y funcionales de las sociedades menores: familias, municipios y señoríos, portadores de fines formativos, económicos y políticos. Pero la felicidad humana es el fin común a que tienden todos los hombres y todas las sociedades; su realización reclama un solo jefe: el emperador. Razones teológicas e históricas le convencen de que la empresa de la monarquía universal, sobre todas las cosas temporalmente mensurables, corresponde al pueblo romano y a su emperador: "Es evidente que el pueblo romano se impuso a todos sus competidores en el gobierno del mundo; por consiguiente ejerció este gobierno por juicio divino y por eso lo obtuvo por derecho". El pensamiento es de raíz tomista, pero la magnitud de las conclusiones no se compadece con la profundidad del aquinate; el espíritu cristiano del Dante se matiza de paganismo; el San-

to Doctor —por el contrario— opinaba que el premio del príncipe justo no es de este mundo y el supremo monarca habría de dispensárselo, no en bienes temporales sino en el Supremo Bien, no en lo externo sino en sí mismo.

Doctrinario de la política antipapista resulta Marsilio de Padua, rector de la Sorbona e inspirador de Luis de Baviera, así como la publicística francesa auspiciara a Felipe el Hermoso. Con un sesgo netamente herético, ataca la divinidad de la Iglesia, la jerarquía eclesiástica y la primacía temporal del pontífice romano, preludiando la protesta luterana. En esa línea se mantiene la postura de la universalidad de los fieles en asamblea, como el nivel de la verdadera sociedad cristiana, desechando toda organización centralizada en el poder pontificio. De igual modo presagia modernismo la doctrina política del *Defensor pacis*, al afirmar que el verdadero legislador y soberano es el pueblo, puesto que el derecho de soberanía equivale al de hacer la ley y tal facultad es privativa de la mayoría o de la *valentior pars* de la comunidad. De allí la eminente función de los órganos legislativos, ancestral prejuicio burgués, cuya misión —para el paduano— llega hasta la elección o consagración del ejecutivo. La modalidad de la selección es el criterio de distinción de las diversas formas de gobierno, de la legalidad o de la tiranía. El fin de la comunidad política deja de remitirse a la suficiencia de vida para contentarse con la paz según el orden estatuido por las leyes humanas; la legitimidad no supone referencia hacia el fin común sino repliegue legalista hacia el dispensador del poder. El Estado de Marsilio es completo, independiente —aunque todavía no extraño— a la ética, porque ya la incluye, aunque aún no la utilice. Maquiavelo y Hobbes, cada uno en lo suyo, desarrollarán las posibilidades históricas del Estado absoluto, que los monarcas de la Edad Moderna se encargarán de realizar.

El franciscano Guillermo de Occam, procedente de Oxford y cortesano pontificio en Avignon, mantiene la postura antipapista de Marsilio; pero dentro de la ortodoxia y del estilo escolástico ya decadente y nominalista en el *Dialogue* y en *De potestate et juribus romani imperii*, al punto que su difícil dialéctica le mereció el nombre de *doctor sutilissimus*. La labor de Occam consistió en otorgar una justificación profana al Imperio, sin por ello incurrir en excesos polémicos, propios del estilo meridional del paduano. Luis de Baviera, dentro de este esquema, se transformará en el dispensador de los privilegios temporales del clero, a través de la Dieta. Partidario del Imperio y enemigo de la exención franca, el autor constituye una verdadera síntesis de la posición antipapal, en cuanto importa objeción de los atributos políticos, sin mengua de la superior jurisdicción espiritual del Vicario de Cristo.

CAPÍTULO VI

LA MISIÓN ESPAÑOLA

1.— EL IMPERIO ESPAÑOL

Ya desde los lejanos tiempos del Imperio Romano, la península Ibérica, perfila el primer esbozo de su estilo histórico, mediante la contribución de tres emperadores y un filósofo. Se mantenía su organización estructurada sobre la base del municipio latino, hasta la destrucción y germanización de las costumbres desde la invasión visigótica. De esta época datan los privilegios locales, el señorío por graciosa concesión soberana y la naciente primacía del consejo, de los concilios y de las "cortes". Pero la unidad espiritual española se habría de forjar desde la fe (a partir de la conversión de Recaredo) y desde la adversidad, en la lucha de ocho siglos contra el invasor. La trabajosa expulsión de los moros vertebra el linaje español en su más típico carácter militar y religioso, pero sobre todo, en la secular aspiración de unidad concretada con Fernando e Isabel.

Las diversas monarquías ibéricas, durante la dominación, continúan con la tradición política señaladamente popular y templada. El pueblo aparece en las cortes de León desde 1188, en tanto que las exenciones, las inmunidades de caballería y las garantías forales encierran el cuadro jurídico de un nuevo —a la vez que tradicional— estilo político europeo. Estilo constituido y sostenido por la presencia de una nobleza forjada en la lucha contra el infiel, y de monarcas que ejemplifican los espejos medievales en la *santidad* de Fernando III o en la *sabiduría* de Alfonso X.

Pero la gran empresa histórica de España habría de cumplirse desde la unidad política, religiosa y territorial, conseguida por los reyes católicos y culminaría, luego, mediante la apertura hacia el mundo viejo —contra la herejía— y hacia el mundo nuevo por la evangelización y población de América en la obra del gran Imperio Cristiano de Carlos V. Labor del Imperio español y de la catolicidad visceral de su estructura y de su pueblo es nada menos que la Contrarreforma, la Compañía de Jesús fundada por San Ignacio de Loyola y la mayor y más noble empresa que recuerda la historia de la humanidad: el formidable proceso de trasladar a un continente salvaje la prodigiosa cultura española, en cuyo vértice se asienta la fe. Es la fe del caballero español, del conquistado, y del misionero, con ese matiz diferencial sagazmente apresado por García Morente: "La fe constituye el centro, el eje en torno del cual gira todo pensamiento y sentimiento religioso. En dos sentidos: como sólido fundamento de todo lo demás y como inequívoca certidumbre de sí misma".

La superior empresa misional de la conquista del nuevo mundo se manifiesta, no sólo respecto de su legislación y sus gobernantes y religiosos que en América cumplieron su cometido, sino además, desde el comienzo mismo de

los primeros viajes, mediante las "capitulaciones reales" en las que se otorgaba el título y las tierras de su mando al futuro adelantado, con la condición, infinidad de veces repetida, de propagar la fe y cuidar de los indios. Por eso Alejandro VI concede los territorios descubiertos mediante la bula *Inter coetera*, a requerimiento de la misma corona que, a sabiendas de no tener títulos legítimos para su posesión, los solicita al Sumo Pontífice.

España consiguió, al decir de Maeztu, lo que no pudo Inglaterra con sus hindúes, ni Francia con sus árabes, sus negros o bereberes, ni Holanda con sus malayos, ni Estados Unidos con sus negros y aborígenes: asimilar a su propia civilización a cuantas razas de color sometió. Y es que en ningún otro país ha vuelto a producirse una coordinación tan perfecta de los poderes religioso y temporal, y no se ha producido por la *falta de unidad religiosa*, en que los gobiernos tuvieran que inspirarse [1].

Claro es que "la España del descubrimiento posee vocación imperial pero no es todavía Imperio. Con vocación imperial se emprende la conquista de América pero, para que el rey sea emperador, para que la vocación pase a formación, se necesita algo más que América; se necesita reunir en una sola mano la romanidad, para cumplir con ello fines universales" [2]. España estaba madura para la empresa universal, que en definitiva fue la empresa de la fe. Al decir de Vicente Sierra: "el espíritu católico había alcanzado ya la jerarquía de ser la esencia misma de la nacionalidad española, la cual, en la lucha secular contra la morisca, había fortificado sus dotes guerreras, el espíritu de aventura, las tendencias a vencer

1 RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la hispanidad*, Bs. As., 1945, p. 113.

2 VICENTE D. SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América*, Bs. As., 1944, p. 317.

lo imposible, el desprecio por los bienes materiales, el sentido del honor y de la hidalguía . . ." [3]. La idea nacional cobra en la península una cohesión mayor que en el resto de Europa y, paradójicamente, se obtiene a través de un estilo y una ambición universales que presagian el Imperio.

Así como la misión evangelizadora se tiende sobre las tierras americanas, la diplomacia, los ejércitos y los teólogos españoles, vuelcan sobre la Europa renacentista y parcialmente hereje, la invulnerable determinación de defender la fe y la dignidad de la Iglesia Católica. Lo hace procurando la conversión de los desviados, como lo revela la declaración de Carlos V ante la dieta de Worms, y dado el fracaso mediante el dominio de la herejía. En esa línea debe entenderse la participación y la impulsión del Concilio de Trento, donde los teólogos hispanos brillaron en la firmeza de su fe y la profundidad de su sabiduría. Uno de ellos, Diego de Láinez, futuro general de los jesuitas, defendió con elocuencia la posición católica de la justificación por medio de las obras, reafirmando la creencia en el libre albedrío y en la esencial unidad del género humano. El Santo Decreto de la Justificación resume la actitud vital del cristiano en el mundo; resulta la antítesis del protestantismo y —por eso mismo— la tesis del estilo español. Es que, históricamente, la obra de España ha sido siempre de unidad, cumplida dentro de dos directivas —recuerda Sierra—: asimilación y universalidad, valores esenciales del Imperio católico. En América ambas directivas se nos muestran a través de la legislación de Indias y sus monumentales recopilaciones, tendientes a obtener la mencionada asimilación física y espiritual.

3 *Idem*, p. 318.

Esa estirpe española habría de producir en los siglos XVI y XVII la más notable expresión cultural, en intensidad y extensión, a que fue capaz de llegar Occidente. Sus monarcas y grandes señores, su nobleza templada en las luchas por la fe y por el rey, sus caballeros, sus monjes y teólogos, como asimismo sus poetas y literatos, operan en armonía de conjunto dentro de la hispánica disparidad de razas y regiones, armonía procurada por la unidad en una empresa universal, común a todos los reinos y provincias europeos y americanos del Imperio. En él subsisten las dos dimensiones que tipifican el medioevo: la aspiración a la unidad política y el sostén y difusión de la fe cristiana.

2.— EL GOBIERNO INDIANO: VITORIA

La manifestación más diáfana de la constante histórica española, la constituye la intención manifestada por la corona de justificar los títulos a la dominación americana y consolidarlos mediante una legislación y unas instituciones que terminaron por equiparar a los naturales con los españoles, como vasallos —iguales en dignidad— de la corona de Castilla. La casa de Habsburgo se preocupó particularmente del aspecto misional de la conquista, pero desde Fernando mismo se revela este espíritu al reunir un Consejo de Indias en 1511 al cual "... encargamos ... que pospuesto todo otro respeto de aprovechamiento e intereses nuestros, tengan por principal cuidado las cosas de la conversión y doctrina, y sobre todo se desvelen y ocupen con todas sus fuerzas y entendimiento en proveer ministros suficientes para ella, poniendo todos los medios necesarios y convenientes, *para que los indios y naturales de aquellas partes se conviertan* y conserven el conocimiento de Dios Nuestro Señor a honra y alabanza de su Santo Nombre. De manera que cumpliendo Nos en esta parte . . . los del dicho

Consejo descargarán sus conciencias, *pues con ello descargaremos Nos la nuestra*" [4]. Sensible a la legitimidad de la conquista, al año siguiente llamará a junta de teólogos, juristas y canonistas, que dictó un cuerpo de leyes para protección de los indígenas, sin resolver la cuestión de fondo.

Desde la *Summa aurea* del ostiense se creía que los infieles por la venida de Cristo al mundo perdieron toda potestad espiritual y temporal, pasando a su persona y desde ella a su vicario. De allí el derecho público medieval de concesión de tierras disputadas entre príncipes cristianos en cabeza del pontífice. El cardenal español Juan de Torquemada reaccionaría en la *Summa ecclesiastica* sosteniendo que el Papa no era *dominus orbis*, tipificando la lucha contra los infieles en la perturbación de la paz, invasión o impedimento a la predicación. En la línea del ostiense se mantiene Ginés de Sepúlveda, justificando la dominación por las armas en la inferioridad de naturaleza de los indios, según la tesis de Aristóteles, y la continúa Juan de Solórzano Pereira en su *Política indiana*. Pero la más preclara doctrina que se impone definitivamente, por el mismo apoyo de la corona, es la que, siguiendo a Torquemada, produce los virulentos ataques del padre Las Casas y luego perfeccionarían Cayetano, Francisco de Vitoria y los jesuitas [5].

La Junta de Valladolid aprobó, empero, el *Requerimiento* de Juan López de Palacios Rubios, quien adopta la postura del arzobispo de Ostia, sosteniendo la necesidad de requerir previamente de los naturales el sometimiento a la corona. La insuficiencia de estos documen-

4 VICENTE SIERRA, *Ob. cit.*, p. 41.

5 Es curioso destacar que, en tanto Las Casas opinaba y escribía libremente y a Francisco de Vitoria la corona pedía consejo, Ginés de Sepulveda no podía publicar sus ideas en España.

tos y los excesos de ciertos conquistadores encendieron el verbo de Las Casas y luego la crítica de Francisco de Vitoria, cuyo aspecto constructivo permite afirmar títulos nuevos para la conquista.

Vitoria niega el derecho a la dominación como consecuencia fáctica del descubrimiento, puesto que "los bárbaros eran verdaderos propietarios en derecho privado como en derecho público", no pudiéndo hacérseles guerra si dejan difundir libremente el Evangelio. Asimismo la libre aquiescencia al poder de los reyes es título legítimo por derecho natural, pero no la concesión pontificia porque, afirma en la *Relectiones teológicas*, "el Papa no es señor temporal del mundo". Niega que los indígenas aceptaran libremente ese dominio por vía de los requerimientos, viciados por incomprensión de la lengua y de sus alcances. Pero a la vez que rechaza los falsos títulos, antes invocados, sustenta otros nuevos, sobre los cuales se va edificando un verdadero derecho internacional.

Es que Vitoria con su espíritu práctico advertía la imperiosa necesidad de fundar la justicia de la empresa de la conquista, subordinada al superior ideal misionero, empresa que peligraba ante la decisión de Carlos V de restituir las tierras americanas a sus legítimos dueños, como único medio de descargar su real conciencia. "Quiso Su Majestad dejar estos reinos a los incas tiranos, hasta que Fray Vitoria le dijo que no los dejase, que se perdería la cristiandad . . .", afirma un escritor anónimo en 1571 [6]. En la *Relictio prior de Indis*, luego de desmenuzar los títulos no legítimos por los cuales "los bárbaros del nuevo mundo pudieron venir a depender de los españoles", se dedica al análisis de los títulos legí-

6 ALFONSO GARCÍA GALLO, *La posición de Francisco de Vitoria ante el problema indiano*, en "Rev. Fac. Der. Bs. As.", nº 15, p. 863.

timos o justos. Entre ellos mencionaremos los siguientes: "Los españoles tienen derecho a viajar y permanecer en aquellas provincias, mientras no causen daño, y esto no se lo pueden prohibir los bárbaros" [7]. "Es lícito a los españoles comerciar con ellos, pero sin perjuicio de su patria . . . y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles, ni por el contrario, los príncipes de los españoles pueden prohibirles el comerciar con ellos" [8]. "Si hay entre los bárbaros cosas que sean comunes a los ciudadanos y a los extranjeros, no es lícito que los bárbaros prohiban a los españoles la comunicación y participación de las mismas" [9]. "Pero si aún los indios privaran a los españoles de todos aquellos bienes que les corresponden por derecho de gentes, de todos modos los conquistadores deben con palabras y razones convencerles de la pasividad de sus intenciones; solamente si, agotada la vía pacífica, los bárbaros responden con la violencia pueden los españoles defenderse, ya que es lícito rechazar la fuerza con la fuerza". Asimismo "si tentados todos los medios, los españoles no pueden conseguir su seguridad entre los bárbaros sino ocupando sus ciudades y sometiéndolos, pueden lícitamente hacerlo" [10]. Otro título que se detiene a analizar es la predicación del Evangelio que el papa pudo encomendar a la corona y prohibir a los demás príncipes cristianos. "Si los bárbaros . . . impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio, los españoles . . . pueden predicarles aun contra su voluntad . . . *y si para esta obra fuere necesario aceptar la guerra o iniciarla, podrían hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para pre-*

7 *Relectio prior de Indis*, III, 2.
8 *Idem*, III, 3.
9 *Idem*, III, 4.
10 *Idem*, III, 7.

dicar el Evangelio" [11]. Lo mismo cabe decir respecto de los príncipes bárbaros que pretendieran por la fuerza el retorno a la idolatría de sus súbditos conversos, pudiendo el pontífice —habiendo causa razonable— darles un príncipe cristiano y arrancarles de sus señores infieles. Es de gran importancia el título fundado en prácticas sociales contrarias al derecho natural y de gentes por "la tiranía de los señores bárbaros o el carácter inhumano de las leyes que entre ellos imperen en daño de los inocentes", como los sacrificios humanos y el canibalismo. Por último se refiere a la legitimidad de los títulos fundados en la "verdadera y voluntaria elección" y en razones de "amistad y alianza".

Hete aquí que Vitoria que no había querido atacar públicamente la conquista, afirma García Gallo, lo hace para evitar el abandono del Nuevo Mundo e impedir que se clausure la predicación del Evangelio en tierras americanas. Leída la *Relectio* por Carlos V no sólo no se molestó por su contenido, sino que aun se dirigió a Vitoria en carta del 18 de abril de 1539, solicitándole escogiese "hasta doce de los discípulos que vos tenéis" para enviarlos de misioneros a las Indias [12]. Ello pese a la profundidad y alcance de las críticas que, recogidas en las *Relectiones*, hiciera de la conquista desde la cátedra salmantina. Es la época; los monarcas prefieren el acento de la sinceridad a la reverencia cortesana, aunque no conviniera a sus intereses materiales.

La prédica de Vitoria sería luego, por la repercusión alcanzada, doctrina común en España. Fray Domingo Báñez la continuaría al sostener que la bula de concesión importa una delegación en los reyes exclusivamente para preparar el camino a los misioneros, evitando los

11 *Idem*, II, 112.
12 GARCÍA GALLO, *Ob. cit.*, p. 868.

obstáculos que suelen oponerles los infieles, no justificándose jamás la guerra de agresión ni el despojo de sus tierras. Resultado de estas doctrinas, mejor dicho como resonancia de ellas en la vigilante actitud de Carlos V y luego de Felipe II, aparecen las Nuevas Leyes para Indias, donde se protege a los naturales hasta el punto de disponer que "de aquí adelante por ninguna causa de guerra, ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate ni de otra manera no se pueda hacer esclavo indio alguno, y *queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona de Castilla*". Luego aparecerán las sucesivas recopilaciones, donde se adoptarán progresivamente las leyes dictadas por el rey para las cambiantes necesidades de América, asistido por el Consejo de Indias y ejecutadas a través de las magistraturas indianas, cuya estructura conforma el vernáculo derecho público de los países hispanoamericanos. Cabildos, audiencias y virreyes representan la concreción local de las instituciones para Indias, engarzadas en la misma península a través del Consejo y de la Casa de Contratación.

Conforme al sistema institucional, las tierras nuevas no eran colonias dependientes de la metrópoli, como tendió a considerarse desde la decadencia borbónica, sino por el contrario verdaderos reinos o provincias, mientras que sus habitantes resultaban, por lo mismo, vasallos de la corona, sostenidos por una legislación y unas instituciones de privilegio como no contaban los españoles europeos. El derecho castellano se vuelca sobre América, llevando dentro el universalismo romano, pero a la vez la tradición de libertad política hispana, y se desarrolla en un derecho indiano autóctono y lozano, con vitalidad suficiente para remozar las instituciones municipales, ya decaídas en Castilla.

Los teólogos y juristas más destacados de España intervinieron en el histórico debate por el hallazgo de

los títulos de la corona y no menos esclarecidos juristas habrían de ocuparse en el futuro de las instituciones de ultramar. Uno de ellos, Juan de Solórzano Pereira, resulta particularmente caro a los criollos, a los hijos de españoles nacidos en las nuevas tierras, por la encendida defensa de sus derechos y privilegios. Sus afanes los desplegó en dos obras singularmente valiosas: *De indiarum jure* y *Política indiana*. La última, escrita en romance, consta de seis libros donde estudia todo lo vinculado con el descubrimiento, adquisición y retención por España de estas comarcas, como asimismo de su gobierno espiritual y temporal. No es obra original pero, malgrado esta circunstancia como la de su tesis peripatética de la natural servidumbre de los indígenas, su mérito resulta tanto del tema mismo: las instituciones americanas, cuanto de la vastedad de su ciencia y el amor puesto en los hijos de América. Por ello manifestó Ricardo Levene que "en la *Política indiana* brilla con luz propia la idea que profesó Solórzano sobre los criollos por cuyo bienestar y dignidad ha luchado con empeño análogo al que dedicara Bartolomé de Las Casas en favor de los indios" [13].

En el siglo XVIII, con el advenimiento de la casa de Borbón triunfante en la lucha por la sucesión del trono, se introducen en España la cultura, el derecho, las modas y aun las instituciones modernistas más acentuadamente a partir de Carlos III. Ello provocaría la pérdida de la hegemonía marítima, la preocupación administrativa y el enfoque de las tierras de ultramar como fuente de recursos. Se abandona la evangelización, el absolutismo combate las ideas jesuíticas y aun dispone la expulsión de la Orden; se centraliza el mando a través del régimen de las intendencias y se implanta el monopolio comercial.

13 RICARDO LEVENE, *Tercer centenario de Política Indiana de Juan de Solórzano Pereira*, en "Rev. Fac. Der. Bs. As.", nº 8, p. 640.

Cambiada la cabeza cambian las ideas y los afanes, pero el gran Imperio construido en aras de un ideal misional y desgastado en la peripecia, no tolera el nuevo molde y termina por disgregarse.

3.— LA ESCUELA TEOLÓGICA: MARIANA Y SUÁREZ

En tanto los soplos renacentistas barrían en Europa los restos decadentes de la escolástica, al compás de las innovaciones artísticas, filosóficas y sobre todo política y religiosa, los españoles enfrentan este movimiento, presentan lucha abierta a la reforma herética, propugnando la auténtica reforma en Trento, y fundan la Compañía de Jesús, verdadera milicia apostólica. El frente antimaquiavélico en el siglo XVI es también tarea peninsular, de la cual el padre Rivadeneyra es el máximo representante; el anticontractualismo escolástico es defendido por todos los teólogos, especialmente Luis de Molina; en tanto que la doctrina antiteocrática del origen del poder —en antinomia con Jacobo I— la encararía el gran doctor de la Iglesia y gloria de la hispanidad: Francisco Suárez.

El origen de la llamada escuela teológica debe remontarse al catedrático de Salamanca y dominico fray Francisco de Vitoria, cuyo pensamiento político excede el marco del problema indiano y del derecho internacional, al punto de formular las bases del pensamiento español en la ciencia política. Afirma el ilustre teólogo que el problema consiste en "determinar qué es una república y quién propiamente puede llamarse príncipe. A ello se puede contestar brevemente que *república* se llama una *comunidad perfecta* . . ., haremos notar que *perfecta* es lo mismo que *todo*. De donde se llama imperfecto a lo que le falta algo, y perfecto a lo que nada le falta. Es, por consiguiente, república o comunidad perfecta aquella que por sí misma es todo, vale decir, que no es par-

te de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios . . ." [14].

Respecto del origen del poder, que postula como divino, no aparece la idea (jesuita) de la atribución indirecta al gobernante por medio de la comunidad, manteniéndose en la prudente postura tomista. Su aporte indudable lo constituye la distinción entre la causa eficiente o divina y la causa material o humana del poder, o sea, entre la fuente de la autoridad y los depositarios de la misma. El monarquismo de su época y de su circunstancia no le inhiben para intensificar la corriente templada, que es tradición vernácula en España. Para Vitoria, en opinión de Legón, "la esencia del poder no radica ni en el gobernante ni en el pueblo por separado, sino en ambos a la vez y con el mismo fundamento divino: pueblo y gobierno tienen potestad no doble sino una; no son entidades autónomas y enfrentadas, en posición de equilibrio *precontractual*, sino órganos de un mismo cuerpo político, adscritos ambos al cumplimiento de fines que les trascienden por igual" [15].

Figuras de renombre en la escuela fueron Domingo de Soto, autor *De justitia et jure*, Luis de Molina, con sus *Seis libros de la justicia y del derecho*, el fraile dominico Pablo de León y tantos otros cuyos nombres y trabajos exceden, sólo por la enumeración, la necesidad esquemática de la obra. Sin duda que el impulso jesuítico dio realce y sabor a la escuela, muy particularmente en el pensamiento de Mariana y Suárez; en ellos centraremos la atención.

Juan de Mariana escribió *Del rey y de la institución de la dignidad real*, donde mantiene la tradición tomis-

14 *Relección segunda de los indios o del derecho de guerra.*

15 FAUSTINO LEGÓN, *El Estado en la especulación política de Francisco de Vitoria*, en "Rev. Fac. Der. Bs. As.", nº 8, par. 684, en cita a GÓMEZ ROBLEDO.

ta respecto del origen ontológico de la sociedad y del gobierno; el capítulo inicial se titula: "El hombre por su naturaleza es animal sociable". Igual línea presenta su preferencia por la monarquía hereditaria, "porque la bondad está siempre en relación con la unidad", como el repudio de la corrupción tiránica. Interesante es el análisis detenido de las leyes de la sucesión al trono, las que "a ninguno le será lícito variarlas o mudarlas, sin consultar la voluntad del pueblo, de quien penden, *y en quien radican todos los derechos de reinar*" [16].

Cifrada según el patrón clásico, su tipología estatal retiene improntas verdaderamente originales: "Llamamos gobierno de uno solo o *monarquía* aquel Estado en que uno solo reasume toda potestad real . . . La nobleza, que los griegos llaman aristocracia, se constituye cuando participan unos pocos de éstos de gran virtud, de la potestad real. La *república*, verdaderamente llamada así, existe si todo el pueblo participa del poder supremo; pero de tal modo y con tal templanza, que los mayores honores, dignidades y magistraturas se encomienden a cada uno según su virtud, su dignidad y mérito lo exijan. Mas cuando los honores y cargos de un Estado se reparten a la casualidad, *sin discernimiento de elección*, y entran todos, buenos y malos, a participar del poder, entonces se llama *democracia*, pues no deja de ser una gran confusión y temeridad querer igualar a todos aquellos a quienes la misma naturaleza o una virtud superior han hecho desiguales" [17]. Califica a la oligarquía por el fin de riqueza y cree que es la tiranía "la más execrable forma de gobernar". Dedica los capítulos VI y VII a defender su tesis de la licitud de la supresión física del tirano y de las formas de darle muerte,

16 *Del rey*, cap. IV.
17 *Del rey*, cap. V.

configurando —este aspecto de la obra— otro motivo de atracción por la polémica que despertó.

Claramente postula la colación indirecta del poder al gobernante, pues de su origen divino se deposita previamente en la comunidad, la que concede en definitiva la autoridad al monarca: "yo juzgo que, cuando la potestad real es legítima, tiene su origen en el pueblo, y los primeros reyes en cualquier república han sido elevados al poder supremo por una concesión de aquél" [18]. Aún no se desarrolla en Mariana el fundamento del traslado del mando político a la autoridad, es decir el pacto político, cuyo análisis será tarea de Francisco Suárez.

El gran teólogo jesuita Francisco Suárez, profesor en Alcalá y Coimbra, es la figura de mayor relieve en el pensamiento español y, junto con el aquinate, de la Iglesia toda. Concibe a la sociedad política nacida del derecho natural conforme a la esencia gregaria del hombre. La ley natural es una ley indicativa y preceptiva, porque establece la distinción entre lo justo y lo injusto y contiene preceptos y prohibiciones. El gobierno humano es de derecho natural, porque si bien el hombre no nace sometido a la autoridad de un jefe, sí nace con la virtualidad de someterse. El tema de mayor interés, donde se advierte la profundidad y rigor científicos en el análisis político, es el que se refiere al origen de la autoridad suprema o soberanía. En el *Tractatus de legibus as de Deo legislatore* sostiene que la soberanía (de origen divino) reside en el pueblo como totalidad, quien al darse sus instituciones (v. gr.: una casa reinante) la deposita en cabeza del mandatario, quien debe utilizar este poder en beneficio común. Si así no ocurre a la comunidad le pertenece el derecho de rebelión. Este pacto político nada tiene que ver con las corrientes contrac-

18 *Idem*, cap. VIII.

tualistas, puesto que Suárez sostiene el carácter natural del ayuntamiento social, en tanto que la concesión de la soberanía en la formación del cuerpo político le sirve para fundar el criterio ministerialista de la autoridad, la defensa contra la tiranía y la retroversión al pueblo por vacancia de la corona. Aspecto, este último, que significó precisamente el fundamento jurídico de las provincias de ultramar en la guerra de secesión ocurrida en el Imperio al despertar el siglo XIX.

Otro aspecto imperecedero del pensamiento suareciano es el que desarrollara en el *Defensio fidei*, donde afirma —polemizando con Jacobo I— que el soberano, lejos de poseer el poder omnímodo de no dar cuenta de sus actos, gobierna limitado por la dependencia hacia la comunidad que le concedió el mando a su dinastía, por la justicia en procura de la suficiencia política y por los privilegios concedidos. Además su poder se limita por el derecho de gentes (cuya obra le dio gran impulso) y por el poder de la Iglesia. Por esto mismo postula el sometimiento del soberano a la ley, distinguiendo empero según que la sumisión se refiera al poder *directivo o coactivo* de la norma: en tanto la ley dirige las acciones del hombre, el príncipe debe cumplirla, pero en cuanto permite constreñir al remiso no, puesto que nadie puede ejercer coacción contra sí mismo. Suárez sostiene como Vitoria que el pontífice no es soberano del mundo y sólo posee dominio temporal sobre sus propios Estados, pero puede intervenir en materia profana indirectamente y sólo en cuanto se relacione con un problema espiritual, pudiendo en ejercicio de este poder abrogar leyes civiles. Interminable labor sería verificar todos los matices de las obras del sabio granadino y mayor aún seguir el cauce de su pensamiento en sus muchos discípulos, pero diremos aquí que fue el teólogo y político de mayor influencia sobre los autores modernistas, quien

completó la tarea de Vitoria en la fundación del derecho internacional y, más que nada, quien postuló la teoría política enseñada en España y América durante casi dos siglos, en los colegios y universidades que esparcieron los jesuitas por todo el inmenso ámbito del Imperio.

Autor de gran renombre en su época es el humanista español Juan Luis Vives, preceptor de la princesa María de Inglaterra, profesor en Lovaina y Oxford, colaborador de Erasmo; él representa la inserción del espíritu de la ortodoxia española en los temas y vicisitudes del renacimiento. Se ocupó de la educación del príncipe, prefiriendo para ello la formación platónica completada por la pericia. La prudencia del mando, a la que dedica valiosas reflexiones, necesita la ayuda y el estímulo del consejo. Se percibe en su obra la influencia conciliar y por ende el monarquismo moderado de su postura.

Pero la predicación de los teólogos y juristas no debe creerse que resultara especulación de gabinete; por el contrario, arraigaría en las convicciones populares hasta formar la urdimbre de la gran tradición hispánica y, además, informaría el pensamiento y la acción política de la corona. Dirigiéndose a las Cortes de Toledo en 1559 —recuerda Beneyto Pérez— decía Felipe II: "Leyes pocas bastan y que se guarden . . . Las que hiciéredes sean conforme a la ley de Dios, convenientes para el ejemplo y útiles del bien vivir, por lo que han de responder con la ley natural y a la conservación, fin para que se instituyeron las buenas leyes. Sean honestas, *no tengan imposibilidad según su naturaleza proporcionada a la de sus súbditos*, como la medicina a la enfermedad y complexión del enfermo; que no tengan oscuridad para que no les puedan dar siniestras interpretaciones, y enfrenen el arbitrio del ejecutor, con autoridad que sea sobre los hombres" [19].

19 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 284.

4.— EL BARROCO Y LA DECADENCIA

En el siglo XVII se produce en España, un tanto más conectada con el movimiento ideológico europeo, una una transformación artística —el barroco— reflejada en la expresión literario-política. Tres caracteres permiten diagramar las producciones de la época: *a*) la preocupación pedagógica, traducida en tratados dirigidos al príncipe sobre la casuística de ejemplos de conducta; *b*) la conciencia de la pérdida de la hegemonía política, revelada en la tibieza de las ambiciones universales y en la acentuada preocupación por los problemas nacionales; y *c*) la ocupación del temario político por los consejeros y diplomáticos.

La expresión se torna preceptiva con la ayuda de emblemas y aforismos, donde se destacaran Gracián y Quevedo. Este último autor de la *Política de Dios*, se propone tratar de los temas de gobierno teniendo delante solamente las enseñanzas y doctrinas de Cristo, añadiendo a la teoría del buen rey la del buen ministro y, conforme a la postura evangélica, sosteniendo que es ilícito el tiranicidio y obligatorio sufrir al déspota, cuyo mando consiente el mismo Dios.

El autor más representativo del siglo es el político y diplomático don Diego de Saavedra Fajardo, quien desarrolla en las *Empresas políticas* y en la *República literaria* una verdadera labor escolástica de cuño tradicional. El gobierno del monarca no es al modo del señor sino del padre y del administrador, debiendo obrar según justicia. Cree en la necesidad de la sabiduría del príncipe pero —afirma— "los extremos en esta materia son dañosos. La profunda ignorancia causa desprecio . . . y la demasiada aplicación a los estudios arrebata los ánimos, y los divierte del gobierno . . . Los ingenios muy entregados a la especulación de las ciencias son tardos

en obrar y tímidos en resolver". Para gobernar "menester es el freno de la razón, las riendas de la política, la vara de la justicia y la escuela del valor fijo siempre el príncipe sobre los estribos de la prudencia . . . Reconozca también el príncipe la naturaleza de su potestad, que no es tan suprema que no haya quedado alguna en el pueblo . . . Constituida con templanza la libertad del pueblo, nace de ella la conservación del principado. No está más seguro el príncipe que más puede *sino el que con más razón puede* . . . Conténtese con mantenerse su corona con la misma potestad que sus antepasados . . . Al que demasiadamente ensancha su circunferencia, se le cae de las sienes" [20].

Notables resultan sus proposiciones en torno a la sujeción del monarca a la ley justa. "Corazón y alma, dijo el rey don Alfonso el Sabio, que era de la república el rey . . . *Por una letra sola dejó el rey de llamarse ley.* Tan uno es con ella, que *el rey es la ley que habla y la ley un rey mudo*". Tipifica a la prudencia como la virtud intelectual que debe regir el obrar político y la estudia en cada una de sus partes: la memoria, la inteligencia y la providencia, en una aportación de valor universal para la ciencia política. Otro aspecto de interés, conformado al espíritu español, es el atinente a la unidad religiosa y sus efectos políticos: "La religión si bien es vínculo de la república . . . es la que más lo desune y reduce a varias formas de gobierno cuando no es una sola, porque no puede haber concordia ni paz entre los que sienten diversamente de Dios. *La ruina de un Estado es la libertad de conciencia*" [21].

20 FRANCISCO AYALA, *El pensamiento vivo de Saavedra Fajardo*, Bs. As., 1941, ps. 74 y ss.

21 *Ob. cit.*, p. 193.

Lorenzo Ramírez de Prado es autor de otro *Consejo y consejero de príncipes*, donde trascendiendo la temática del precepto teoriza algunos aspectos de la política. Cree —como Saavedra— que la república es un cuerpo sujeto al gobierno de la cabeza soberana, quien lo dirige conforme a la razón de Estado. Pero la razón de Estado, en oposición a Maquiavelo, es la recta razón guiada por la prudencia; por ello cree que podría llamarse ciencia. Muchos autores cabe agregar a esta rápida vista, pero baste decir que en casi todos bulle la preocupación por teorizar el comportamiento del rey en cada caso concreto, exigencia dialéctica contra la casuística maquiavélica, un tanto insatisfecha en las especulaciones de la escuela teológica.

Ya mencionamos brevemente las peripecias políticas y las consecuencias históricas de la decadencia borbónica en el siglo XVIII. Agregaremos ahora que la ilustración arraigó débilmente en España, pese a los esfuerzos y las presiones oficiales de la corona. El despotismo ilustrado tuvo iguales dificultades que el oportunismo político renacentista. El primer síntoma de los nuevos tiempos lo diagnostica la tendencia de abarcar a los validos entre los sujetos a la pedagogía preceptiva, al lado del príncipe. La figura culminante de la iluminación liberal es el conde de Floridablanca, autor de un *Memorial al rey* y de una *Instrucción reservada para la Junta de Estado*, trabajos encaminados a defender las regalías, la protección de la economía privada y la política administrativa de los Borbones. Aranda, Campomanes y Jovellanos siguen esa línea tendida en favor del progresismo liberal y coincidente con el absolutismo monárquico. Pero la reacción tradicionalista no se hace esperar y se manifiesta en boca de Antonio Javier Pérez y López y —sobre todo— en el jesuita Eximeno, sin desligarse de los problemas y aun de las influencias de su tiempo.

CAPITULO VII

EL MUNDO MODERNO

1. CRISIS DEL ORBE MEDIEVAL Y ORÍGEN DEL ESTADO MODERNO

Hay oportunidades en que la historia marcha acompasadamente, al consolidarse una estructura cultural dentro de supuestos que la vertebran y sostienen, a la vez que absorbe los elementos diferenciadores conforme a su capacidad de asimilación; pero no siempre las transformaciones que alienta cada cultura pueden reabsorberse dentro del lineamiento tradicional; generalmente ocurre por falta de vitalidad o por intensidad y cúmulo de aportes nuevos que rebasan toda posibilidad de encuadre. Este último caso se ajusta —en gran medida— a la renovación política, artística, científica y más tarde religiosa, que ocurre en la Europa de fines del siglo XV. Los diferentes elementos que abarcan los soportes espirituales y materiales de la comunidad medieval, entran en crisis irremediablemente y la transformación de cada uno de ellos —algunos provenientes desde antiguo— se produce

en el corto lapso de medio siglo. El conjunto que contornea la situación responde a un molde nuevo, todavía no acuñado, pero cuyos elementos definirán, en los siglos XVI y XVII, las notas culturales del absolutismo, la protesta y la secularización espiritual. Ensayaremos un somero análisis de la transformación de los materiales del orbe medieval como soportes del mundo moderno.

Comenzando por lo meramente instrumental no debe descuidarse a los elementos técnicos, sin cuyo aporte no puede concretarse el fenómeno de la modernidad. La utilización de la pólvora permite la eficacia de los ejércitos nacionales y la paulatina desaparición de la guerra privada entre caballeros, con la consiguiente concentración del poder en cabeza del monarca. En la misma línea cabe ubicar a la brújula como elemento propulsor de los grandes viajes de fines de siglo y la significación del hallazgo del mundo nuevo. Indudable repercusión en la difusión de la antigua latinidad y, por lo tanto, en la comunicación del espíritu del Renacimiento, se encuentra en la imprenta y en la ampliación del tráfico.

El Renacimiento importa la renuncia de la cosmovisión teológica y moral de la escolástica; la sensualidad por los placeres y el dinero se compadece con la tentativa a la magnificencia; la antigua moral parecía contraria a la época, radicalmente antivital. El orden económico basado en la producción artesanal y en la vida agraria, sujeto a la teoría del justo precio y condenada la usura, se quiebra ante la creciente difusión de la economía dineraria al amparo de los privilegios ciudadanos, por influencia de las ligas de comerciantes que integran la nueva burguesía, apretada hacia el monarca en su lucha contra la nobleza. El tráfico comercial se amplía ligado a la amplitud y perfeccionamiento de las comunicaciones. La herejía terminaría por formar este elemento material del capitalismo. Es el dogma de la justifica-

ción por la fe, que constituye una amplia absolución del nuevo materialismo; inaugura la era capitalista de los países colonizadores, generando al mismo tiempo la lucha germánica, la lucha escandinava, la lucha flamenca y la lucha inglesa por la independencia total [1].

Lo más visible de la renovación europea es materia del arte y la literatura. "Favorecidas las letras profanas por la erudición desmedida, el siglo XV les fue extremadamente propicio. Se entroniza la filosofía clásica. Se imita la romanidad. Códices y mármoles readquieren su prestigio en cortes amables, en las que el mecenato y el pedantismo amparan sensualmente el buen gusto. Huyendo de Constantinopla los maestros griegos expanden en Italia su tesoro de papeles arcaicos" [2]. Petrarca, juntamente con Vives, repesentan el compromiso entre la unidad escolástica y la renovación humanista. Pero el soplo estaba dado en un sentido nuevo: Erasmo de Rotterdam. Afirma Catlin que el Renacimiento representó una regresión mental, pues a cambio del ascetismo escolástico de las universidades ofrece el culto de la estética. Un profundo conflicto cultural se renueva, la síntesis romano-germana del medioevo resulta reemplazada por la resurrección greco-latina desbrozada de la tradición cristiana; es el paganismo que renace en el arte y se vuelca en la majestad soberana de la política.

Europa inaugura, sobre los restos de la república cristiana, una nueva fuente de fidelidad política: el patriotismo nacional que ejemplifica Maquiavelo. Las naciones se incuban en la centrípeta influencia de la monarquía, se vigorizan en la difusión cartográfica y en el empleo lingüístico del romance, pero el papel protagónico corresponde al poderío de las naciones marítimas. El ámbi-

1 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 112.
2 *Idem*, p. 105.

to americano alentaba toda empresa de conquista y ampliación; el horizonte continental se despliega hacia el mundo nuevo y el hombre europeo —marcado por la exterioridad espiritual— encuentra el campo propicio para el desarrollo de sus vocaciones de dominio y poderío. Ceja el influjo de la idea imperial y retoma el exclusivismo local la tarea de sistematizar la política europea. Inglaterra bajo los Estuardos y Francia con Francisco I impulsan la política de equilibrio.

La cohesión interior del despertar nacional arrastra un elemento material. Beneyto destaca el valor de la noción de frontera y el aporte de la cosmografía en la fisonomía de los Estados modernos. "De un lado se tiene en cuenta la libertad interna, de otro la unión virtual del complejo de las estructuras políticas. En el primer aspecto, sobre la base del reconocimiento de una absoluta y recíproca influencia; en el segundo, mediante la afirmación de la estabilidad territorial, afincada por vínculos hereditarios en la mayor parte de los países y con la unánime conformidad en las ventajas múltiples del mantenimiento del equilibrio. Influye en este campo la vigilancia recíproca de los gobiernos, con el nacimiento de las embajadas permanentes y con el régimen de las alianzas" [3]. La idea de la comunidad internacional cristaliza en la paz de Westfalia, desde donde puede afirmarse que el mundo de la política moderna está en marcha.

La crisis de la sociedad jerárquica, enhebrada en los encuadres corporativos y estamentarios, se resuelve en el soporte de la corona. Sucumbe la tesis del poder ministerial y la soberanía, teorizada por Bodino, alcanza la granítica consistencia de toda abstracción. La misma estabilidad fronteriza fija el campo de ejercicio del poder soberano. El progresivo dislocamiento del poder real de

3 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 215.

sus fuentes sacramentales, para ser responsable directo y legítimo rompe la tesitura medieval de la concordia. Se produce el colapso de la libertad compromisaria, esa libertad inherente al fuero. El tránsito a la omnipotencia, en el pensar de Calmón, se elabora con los materiales del Imperio hostil al sacerdocio, de la usurpación por el rey de las funciones autónomas, de la imposición de la ley en lugar del privilegio [4].

El cuadro político del siglo XVI presenta la conformación de tres grandes naciones europeas, cada una con su matiz diferencial:España atareada en la misión imperial y sesgada de la modernidad; Francia en creciente proceso absolutista, espécimen político con el cual obtendría la ansiada supremacía y finalmente Inglaterra, en lento proceso de consolidación institucional con altibajos de predominio parlamentario y soberano, sin que por entonces se pudiera intuir la futura estructura moderada. En tanto el Sacro Imperio habría de debatirse al impulso de las luchas religiosas y de las combinaciones diplomáticas de las naciones logradas y las repúblicas y principados italianos cobijarían en sus disensiones la fragancia, acaso enervante, de la flor renacentista.

La regularidad de la sucesión dinástica y la concentración del poder enlazan con la titularidad de la soberanía nacional, en un sistema de naciente institucionalización sobre el esquema de un orden jurídico completo. Ese orden reclama un aparato burocrático y la jefatura del cancilller, verdadero jefe de la administración y, en Francia especialmente, artífice de la unidad interna y de la diplomacia internacional. El dinero de las ciudades otorga la deseada preponderancia a la burguesía en los parlamentos estamentarios, contribuyendo a la fortificación de la monarquía. Pero es el Consejo de Estado, asiento

4 PEDRO CALMÓN, *Ob. cit.*, p. 101.

de los juristas, la novedad moderna del aparato administrativo, normalmente distribuido en las materias de hacienda, guerra, justicia y estado. Son las piezas nacidas de las circunstancias, para el funcionamiento del futuro Leviatán.

2.— EL RENACIMIENTO: NICOLÁS MAQUIAVELO

En la tortuosa política de las ciudades italianas aparece el representante típico de la política moderna. Secretario de la Cancillería en la Florencia republicana, Nicolás Maquiavelo conocería en carne propia la persecución de los Médici, pero decidido a medrar con los nuevos señores se congració con ellos y escribió *El príncipe* dedicado al "magnífico Lorenzo de Médici". Continuó el tratamiento de los temas políticos, desde la apreciación empírica de la historia, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, incursionando su inquieto espíritu en el teatro y en el arte militar.

Es justicia reconocer a Maquiavelo su fundamental dedicación al análisis de lo político existencial, sólo que, por su obtusa metafísica, la mera *empiria* de las constantes históricas suplantará en la normatividad política a los dictados éticos, las semejanzas exteriores importarán la última referencia de la conducta a cumplir. Es preciso distinguir dos soportes entre los cuales se integra su pensamiento: la radical totalidad de fines que encierra la comunidad, y el pesimismo de su concepción metafísica del hombre.

Dice en el párrafo inicial de *El príncipe*, con claro conato metodológico: "Todos los Estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados". La aparición de un vocablo nuevo para expresar la totalidad política: *lo stato*, adquiere en el futuro la consagración del uso, aunque no siempre Maquiavelo se man-

tiene fiel a esta generalización, atribuyendo personalmente al príncipe la protagonización del poder. Es además destacable en su tipología política el abandono de la distinción entre formas puras e impuras de gobierno, consecuente a su postura inmanente de la conducta política. "Cuando está en juego la salvación total de nuestra patria no debe hacerse intervenir ninguna discriminación sobre la naturaleza de lo justo y de lo injusto, de lo piadoso y de lo cruel, de lo encomiable y de lo vergonzoso". En varias expresiones se puede rastrear su concepto del género humano, siempre considerado como tonto y ruin: "los hombres tienen menos cuidado de ofender a uno que se haga amar que a uno que se haga temer, porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, *perversos por naturaleza*, rompen cada vez que pueden beneficiarse". En otro lado: "Trate pues un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos, porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y *en el mundo sólo hay vulgo*, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse" [5]

Esa teoría del hombre y de la comunidad arrastra a la didáctica de gobierno hacia los caminos que la experiencia, así deformada, le indica como más aptos para el éxito. La clasificación entre los principados naturales de sucesión hereditaria y los usurpados por la violencia, exige una distinción respecto de los medios, "porque el príncipe natural tiene menos razones y necesidad de ofender". Los consejos son propiamente amorales, puesto que reconocen el prestigio de la conducta recta, sólo que se transforman en medio que las circunstancias pue-

5 Las dos últimas citas de *El príncipe* corresponden a los capítulos XVII y XVIII, respectivamente.

den tornar inconveniente, para el fin político desvinculado del fin moral. Recomienda a quienes llegaren al principado mediante crímenes: "Llamaría bien empleadas las crueldades cuando se aplican de una sola vez . . . y cuando no se insiste en ellas . . . Mal empleadas son las que . . . con el tiempo antes crecen que se extinguen . . . De donde se concluye que al apoderarse de un Estado, todo usurpador *debe reflexionar sobre los crímenes que le es preciso cometer y ejecutarlos todos a la vez*" [6]. El obrar recto rara vez es recomendado, pero la apariencia de justicia es obsesión permanente en Maquiavelo: para él "un príncipe debe tener muchísimo cuidado que no le brote nunca de sus labios algo que no esté empapado de las cinco virtudes citadas, y que, al verlo y oírlo, parezca la clemencia, la fe, la rectitud y la religión misma, sobre todo esta última". Claro que no es necesario poseer estas virtudes. "Y hasta me atreveré a decir esto: que el tenerlas y practicarlas siempre es perjudicial, y *el aparentar tenerlas, útil.* Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a las circunstancias y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, *no titubee en entrar en el mal*" [7]. A estas conclusiones llega el autor luego de analizar el modo de cumplir las promesas, a las que al gobernante le conviene someterse.

"Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una con las leyes, otra con la fuerza. La primera es distintiva del hombre, la segunda de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. *Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre* . . . ; ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el prín-

6 *Idem*, cap. VIII.

7 *Idem*, cap. VXIII.

cipe se transforme en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro de los lobos [8]. Por lo tanto *un príncipe prudente no debe observar la fe jurada* cuando semejante observancia vaya contra sus intereses y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer. Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería válido, [pero como son perversos y no lo observarían contigo, tampoco tú debes observarlo con ellos"]. Es la fundamentación de la desconfianza y de la guerra total en el orden internacional. Sólo varios siglos después pudo llevarse al último extremo la pretensión de reemplazar la ley —clásica expresión de la justicia— por la fuerza, con el advenimiento del positivismo, es decir, con la transformación de la fuerza en ley.

Como todo especialista moderno, Maquiavelo cree que en los postulados de su ciencia radica la solución de todos los problemas humanos, que en la apreciación de la experiencia del pasado se halla la norma para el presente y la clave del futuro: "Los hombres nacen, viven y mueren, siempre obedeciendo las mismas leyes . . . Cualquiera que compare lo presente con lo pasado advertirá pronto que, en todas las naciones, imperan los mismos deseos y las mismas pasiones que han imperado siempre, razón por la cual será fácil para aquel que examine con cuidado los hechos pretéritos, prever los que sucederán en el futuro en cualquier república, y tomar los recaudos que los antiguos habían usado en casos parecidos" [9]. La historia parece reversible, la libertad del hombre cuenta con un campo estrecho, la *empiria* reemplaza a la prudencia, la incertidumbre del futuro desaparece.

8 Extraño presagio literal del *homo homini lupus*.

9 Cita de CATLIN, *Ob. cit.*, p. 231.

Muchas explicaciones y justificaciones de Maquiavelo nacen del maquiavelismo inconfesado que es el clima cultural de la modernidad. Casi todas ellas se remiten al ambiente que lo rodeara, a sus propias atemperaciones y salvedades realizadas en obras posteriores y al patriotismo italiano de su prédica. Janet ha contestado brillantemente a esos especiosos argumentos. Admite que se trata de un error de su siglo, pero por ello mismo es tanto más peligroso cuanto que él no se apoya en la autoridad de un solo hombre sino en la de todo un siglo. "Después de todo la inmoralidad de un siglo debe señalarse por los personajes principales del mismo y, entre estos, se debe contar en primera fila a quien ha recogido tal inmoralidad y la ha formulado en máximas". Las mismas protestas y consideraciones éticas en sus *Discursos*, tenidas como atenuantes "nosotros tenemos, a nuestra vez, derecho a considerarlas como circunstancias agravantes, porque prueban también que el espíritu de su siglo no fue bastante poderoso . . . para impedirle conocer la verdad" [10].

Notable ha sido la trascendencia política del maquiavelismo. En la doctrina esta influencia se entronca con Hobbes y el voluntarismo, aunque en el siglo XVI varios autores —entre los que destacamos a Guicciardini y Escipo— profesaron la preceptiva del florentino de manera expresa. El maquiavelismo práctico a través de la "razón de Estado" se consitutuyó en el rasero común del absolutismo europeo, llegando —inclusive— a inspirar al positivismo. Entre los gobernantes modernos: Cristina de Suecia, Napoléon Bonaparte y Benito Mussolini, se reconocieron discípulos entusiastas del florentino, mientras muchos otros —de maquiavelismo más auténtico— pese a repudiar expresamente la doctrina se inspiraron

10 PAUL JANET, *Ob. cit.*, I, p. 527.

en sus enseñanzas, en incesante búsqueda del éxito y la gloria mediante la dualidad y el engaño. Solamente las corrientes filosófico-políticas entroncadas a la escolástica tradicional, a partir de la escuela teológica española, representan la constante histórica sesgada del oportunismo y, obedientes a la clásica cultura grecolatina, se preocuparon por mantener la conexión ética en el operar existencial.

3.— LAS REFORMAS RELIGIOSAS

La distensión religiosa en el Renacimiento había de alcanzar a la misma estructura eclesiástica; los abusos cometidos con motivo de las indulgencias y la paganización de las costumbres, operarían como agentes ocasionales de la mayor herejía moderna: el protestantismo. Un monje agustino de violento temperamento, Martín Lutero, se encargaría de recoger esta rebelión teológica en su cátedra de Witemberg.

Sostenía Lutero —midiendo la naturaleza humana con la vara de la suya propia— que es imposible la observancia de la ley divina y la concupiscencia irrefrenable, por obra del pecado original segador de la libertad en el hombre y —por ende— de toda bondad en su naturaleza. La salvación se obtiene por la fe en Jesucristo y nunca mediante "la hipocresía de las buenas obras". Le escribía a Melanchton en 1521: "Sé pecador y peca fuertemente; pero cree más fuertemente todavía . . .; el pecado no puede separarnos de Él, *aun cuando en un solo día cometiéramos miles y miles de veces diversos adulterios y homicidios*" [11]. Niega el culto a la Virgen y a los Santos, reduce a dos los sacramentos, limitando su función santificante a la de un medio para excitar la fe. La Santa Misa se transforma de sacrificio en simple ma-

11 JULIO BONATO, *Historia de la Iglesia*, p. 108, Bs. As., 3ª ed.

nifestación de la comunión de fieles, comunidad a la que corresponde la total potestad eclesiástica, debiendo transferirla en cabeza de los príncipes.

La posición política es de neto corte absolutista, dada la conveniencia de atraerse la buena voluntad de los monarcas. "Nadie es juez de su propia causa. Las faltas de la autoridad no autorizan a la revuelta". Felipe Melanchton somete al príncipe solamente a su conciencia y a la ley de Dios, teniendo por principal misión la persecución de la herejía; pero a diferencia de la tradición cristiana es el mismo príncipe el que discierne sobre la calidad de hereje y aplica la pena. Atempera algo la ruda tiranía luterana de derecho divino, mediante la resistencia pasiva ante la injusticia.

Zwinglio predicó la protesta en Suiza hasta su muerte en la guerra intercantonal, tomando entonces la iniciativa reformista Juan Calvino. Este sombrío personaje organizó desde Ginebra una república teocrática asistida por un severísimo tribunal de costumbres que, obrando con rigor desusado en la época, aplicaba frecuentemente la muerte de hoguera, sin los requisitos ni las garantías de los procesos inquisitoriales. Se ocupó además de la sistematización del culto protestante mediante sus *Instituciones cristianas.* Reitera la mayoría de las herejías precedentes, pero introduce novedades dogmáticas, entre las que destacamos la negación de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía y la doctrina de la predestinación a la condenación o a la salvación eternas. Ma.· iene la libre interpretación de la Escritura, la justificación por la fe y la desobediencia a la Iglesia jerárquica. Conserva asimismo la línea absolutista que podría granjear la confianza de la corona francesa. Le parece presuntuoso ocuparse del mejor gobierno porque "la libertad espiritual puede muy bien adecuarse a la servidumbre civil", quedando el único recurso de implorar a Dios cuando se padece el yugo de la tiranía.

El calvinismo, aparte de Suiza, alcanzó gran auge en Francia (los hugonotes), en tanto los luteranos dominaron parte de los pueblos germanos. El cisma en Inglaterra tuvo en cambio —como casi todos los acontecimientos insulares— un claro protagonismo nacional. Nacido de la soberbia de Enrique VIII, a partir del "acta de supremacía", por la cual el Parlamento le otorgó la jefatura suprema de la Iglesia Anglicana, no modificó el dogma y conservó la estructura jerárquica. Las reformas de su hijo Eduardo VI y la definición dogmática —posterior al cisma del Concilio de Trento—, alejaron paulatinamente la protesta anglicana del catolicismo.

Al promediar el siglo XVI cuajaron la vieja aspiración de la renovación de las costumbres y la precisión del dogma en el Concilio celebrado en Trento. Un motivo circunstancial urgía su reunión: la tentativa española de que por su intermedio se zanjara la división nacida con el cisma. Carlos V gestionó larga e infructuosamente para obtener la retractación de Lutero; el Concilio por su parte se encargó de fijar la doctrina católica, impidiendo así la difusión de errores heréticos. Consiguió, por lo demás, fortificar a la Iglesia reformando la administración clerical y las costumbres eclesiásticas, preparando así la gran contraofensiva, teológica, religiosa y política, que tendría su brazo ejecutor en la Compañía de Jesús y en la corona de Habsburgo. Pero en los tiempos del magno Concilio había desaparecido el Imperio en su función de defensor de la cristiandad y como símbolo de la unidad de Europa. La Iglesia deja de ser la forma eclesiástica del orden político y se constituye sobre bases religiosas, abandonando las pretensiones de carácter terrenal. Incluso por ese repliegue se produce un refuerzo de lo espiritual [12].

12 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 267.

En el terreno cultural se operaría un renacer de la ortodoxia en la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. La biblioteca vaticana y las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares, son focos de irradiación de la teología pontificia y jesuita. Son los máximos representantes de ambas corrientes confluyentes, San Roberto Belarmino y Francisco Suárez, respectivamente. De Suárez nos ocupamos ya, insertándolo en su medio y su escuela [13]; veremos sucintamente la trascendencia del cardenal Belarmino. Jesuita él también, fue profesor de la Universidad Gregoriana y consejero de los pontífices romanos. Sus muchos alegatos contra el maquiavelismo político, la herejía y el derecho divino a gobernar —sostenido por Jacobo I— se han recogido en las *Disputaciones*, cuya diversidad temática nos permite, empero, colocar al autor entre los adeptos a la escolástica tradicional, pero dentro de las especificaciones de la teología jesuita.

4.— LA SOBERANÍA: BODIN

El perfil del Estado soberano es tarea eminentemente francesa, lograda por el conjunto de hombres de acción y pensadores llamados los "políticos", cuya aspiración consistía en defender la unión nacional superando las luchas entre los hugonotes y la Liga. La conversión de Enrique IV y el Edicto de Nantes de 1598, al conceder la práctica de la herejía, afirmaron la posición nacionalista de la escuela. La excomunión de Enrique, decidida por Sixto V, los convirtió en herejes, dando nacimiento al futuro *galicanismo* e impidiendo la posibilidad de conciliar el movimiento con el catolicismo. El pensamiento común de los políticos consistía en co-

13 Véase cap. VIII - 3.

locar la majestad de la corona por encima de la pugna religiosa y de suavizar ésta mediante la tolerancia [14].

Tuvo destacada actuación en esta corriente de ideas el canciller L'Hopital, procurando inclusive aplicar sus principios expuestos en su *Memoria* sobre el fin de la guerra y de la paz. Niega la legitimidad de la pretensión a la victoria completa y recomienda la transacción como medio de concluir con la guerra que devastaba a Francia. Afirma asimismo la libertad de conciencia mediante el conocido sofisma de que ningún medio externo puede violentarla sino meramente acallarla; pero si esta libertad debe garantizarse como un derecho, resulta que el orden jurídico no tiene ya como fundamento el bien común; deviene moralmente indiferente, dado que el error y la verdad participan de la misma prerrogativa, el bien y el mal de igual protección. Comienza a esbozarse la estructura neutra del poder absoluto; la justificación científica es tarea de Bodin.

Jean Bodin, consejero de Estado y jurista destacado, es no sólo el personaje sobresaliente del grupo, sino uno de los autores de ciencia política de mayor renombre y trascendencia de la humanidad. Más jurisconsulto que hombre de Estado, es el primero en introducir de modo casi sistemático el derecho público y privado en el tratamiento de la política, debido a la clara formación romanista de su intelecto. Su difundidísima obra *Seis libros de la república* es la teorización más completa del Estado moderno, con evidentes compromisos éticos pero con incontenible afán de independencia y "libre albedrío". Conviene destacar que muchos aciertos que se advierten en la obra resultan tributarios de la concepción orgánica de la sociedad, influida por el pensamiento aristotélico, pero depurada del fecundo planteo teleológico de los clásicos.

14 WALTER THEIMER. *Ob. cit*, p. 98.

Define a la república como la recta gobernación de muchas familias, sin aspiración a labrar la felicidad de nadie, que no es materia de relevancia política. Tiene en alta estima la ordenación doméstica basada en la autoridad paterna, en la creencia de que la familia es la verdadera imagen de la república y que el poder doméstico es semejante al poder soberano, al poder común a todas las familias. Aparece el elemento formal que totaliza la concepción de la comunidad.

La soberanía (de *souverain*: soberano) es para Bodin "la más alta potestad sobre los ciudadanos y los súbditos, *desligada de todas las leyes*": se trata de un poder absoluto y perpetuo que corresponde al monarca, a la clase o a la mayoría que gobierne la sociedad. Pero la verdadera soberanía es la que no depende del consentimiento de los súbditos ni está obligada a obedecer sus propias leyes; tal lo que enseña el contorno político de su tiempo y que Bodin se encarga de teorizar. Son atributos del poder soberano, es decir de la magistratura política en uso de ese mando supremo: concertar la paz y declarar la guerra, nombrar y destituir funcionarios, la suprema instancia judicial, el derecho de gracia, la confiscación de bienes, etc. Sin embargo los amplísimos poderes conferidos al soberano, utilizables "a su placer", no se compadecen con las limitaciones que el autor impone al ejercicio del mando, fundadas en prejuicios tradicionales antes que en la lógica de su esquema. En primer lugar el príncipe se halla sujeto a la ley divina y a la ley natural, debiendo respetar la propiedad y el cumplimiento de los pactos. Debe atenerse a las leyes de sucesión de la corona. Inclusive la materia impositiva, ligada al derecho de propiedad, necesita el consentimiento de los Estados generales, que pierden así la inicial misión consultiva.

La soberanía se torna fundamento del poder político de las monarquías nacionales, pero todavía en Bo-

din no ha confluido con la razón de Estado; él es legitimista antes que maquiavélico. De todos modos, en cuanto no rebase la mera expresión de la nación moderna como realización de la comunidad perfecta, y mientras no importe más que la nota de supremacía humana de un poder de procedencia divina, la soberanía puede ser un hallazgo fundamental. Bodin estaba en mitad del camino, pero la dirección de su marcha, coincidente con la de las formas políticas de su época, inserta su postura en el absolutismo.

Al igual que el resto de los "políticos" su tendencia religiosa es la tolerancia de cultos, pero en su caso afirmada por la independencia personal, no comprometida con ninguna postura confesional determinada. Es sin embargo un deísta que comparte el mínimo religioso común a todas las sectas herejes y a la religión cristiana. Para prevenir el escándalo del ateísmo, opina que el monarca debe permitir la profesión de cada culto a los súbditos, a fin de evitar por reacción el descreimiento y la consiguiente licencia y peligro de sediciones. Pero el trasfondo histórico de este precepto es la totalidad estatal como referencia suprema de la eticidad, como realidad soberana e incomprometible por "meros problemas de conciencia individual". Ese es el sentido hacia donde se encamina la prédica: convertir la religión en medio de aglutinar al Estado o de no impedir su unidad, acallando la disputa o remitiéndola al orden privado con reglas de juego idénticas para todos.

5.— EL DERECHO DIVINO DEL REY: JACOBO I

Mientras la soberanía es de estirpe gala, la fuente que dibuja en plenitud la órbita del absolutismo, el divino e inmediato origen del poder personal del monarca, resulta patrimonio británico. Las sístole y diástole del gobierno despótico en Inglaterra, en permanente puja

con el Parlamento, nos presentan variados matices doctrinales, polémicas y dudas, hasta el encuentro autocrático con Europa que ejemplifican Isabel y los Estuardos.

Las Leyes de la política eclesiástica del burgués Ricardo Hooker se inscribe en la línea intermedia entre la tradición moderada y el gobierno absorbente. Mantiene, desde su postura evangélica, la ponencia escolástica de la ley eterna como patrón de las normas humanas y la vinculación de la ley natural a los principios descubiertos por la luz de la razón. Su punto de partida pactista en el origen de la sociedad civil, merece consideración como antecedente de la corriente desarrollada por Locke.

El canciller Jorge Buchanam, preceptor de la reina María, retoma la vieja creencia en la superioridad del gobierno de las leyes antes que el de los hombres; la ley es el freno de las pasiones desorbitadas de los príncipes. Es la tesis de la moderación que se encarga de combatir su discípulo, el monarca de Inglaterra Jacobo I.

Escribe la *Verdadera ley de la monarquía libre* como réplica a Buchanam y el *Basilikon Doron* como manual de preceptos para el primogénito Enrique, donde fundamenta el origen y los alcances del poder real. El rey gobierna por expresa y personal atribución divina constituyendo una verdadera imagen de Dios en la tierra, incluso es casi un Dios, no por naturaleza sino por la gracia: "El Estado de la monarquía es lo más alto que existe sobre la faz de la tierra, pues los reyes no sólo son lugartenientes de Dios, sino que Dios mismo los llama dioses". Se refiere, desde luego, a quienes heredaron legítimamente el trono; la ley de la herencia es la única reconocida por los Estuardos —hasta hoy— como fuente del poder. Combate las teorías que enlazan la justificación de la corona al consentimiento de la comunidad o a la obediencia de las leyes. "Los reyes, decía Ja-

cobo al Parlamento en 1610, son como la cabeza de ese microcosmos que es el cuerpo humano . . . ; no os entrometáis en los principales puntos de gobierno: ésa es mi especialidad" [15]. El derecho tampoco funda el poder, puesto que procede del monarca, y si bien siempre se manifiesta dispuesto a obedecer las leyes divinas y las costumbres del reino, ello resulta solamente de su libre voluntad; sólo es responsable de sus actos ante Dios.

Se advierte una reedición de los argumentos imperiales de la polémica medieval, pero aumentados y corregidos; las dos espadas se funden en una y todas las magistraturas civiles y religiosas derivan de su previa autoridad, no conferida por la divinidad a la función real sino a su persona singular. El choque con la Iglesia era inevitable y la ocasión se presenta con las exigencias del juramento de fidelidad prestado por varios obispos católicos ingleses en 1606. Negaba el texto del juramento la facultad pontificia de deponer al rey en caso alguno y la de absolver la obediencia de los súbditos, calificando una decisión semejante de complot contra la monarquía. La excomunión del príncipe no debía acarrear su destitución ni invalidar el juramento de fidelidad del pueblo. La secularización política queda planteada en su perfil más nítido. Contesta la Santa Sede estimando inconciliable ese juramento con la fe cristiana y prepara y difunde Belarmino su respuesta polémica. El contraataque de Jacobo no se hace esperar y envía el *Triplice nodo* por conducto diplomático a los reyes europeos. La réplica fue española; Felipe III se negó a admitir el libelo y Francisco Suárez destruye la tesis en su *Defensio fidei*. La política absorbente de la corona inglesa labraría la desgracia de Carlos I, quien epilogó su ambición

15 GEORGE CATLIN, *Ob. cit.*, p. 252.

en el cadalso, iniciándose con la revolución en 1648 la futura república puritana de Oliverio Cronwell.

6.— EL ABSOLUTISMO: HOBBES; BOSSUET

El absolutismo, como doctrina y como sistema, sólo se perfila en Inglaterra al promediar el siglo XVII. Thomas Hobbes, partidario de la dictadura de Cronwell y preceptor de Carlos II, escribe primero *De Cive* y luego el *Leviatán*, donde sienta las bases de una nueva versión teórica de lo político. En efecto, parte de una filosofía y una psicología mecanicista. Los hallazgos científicos de su tiempo (Galileo, Harvey) dejaron en él profunda huella y se esforzó por explicar, desde ese ángulo científico, todos los hechos naturales, incluida la conducta humana, tanto en su aspecto individual como social. El plan de Hobbes se dirige a asimilar la psicología y la política a las ciencias físicas y exactas antes que refirmar la arquitectura del poder, efecto éste secundario dentro de su esquema, al punto que su influencia profunda sólo se haría sentir en pleno siglo XIX, muy especialmente sobre el radicalismo filosófico de los utilitaristas. Apenas es necesario decir —recuerda Sabine— que no llegó a realizar ese ideal, por la sencilla razón de que tal cosa es imposible. Se basaba en la confusión del conocimiento lógico o matemático con el conocimiento empírico [16].

El primero de los cuatro libros del *Leviatán* (monstruo marino) es un estudio antropológico y psicológico, donde sostiene que el hombre es producto de las circunstancias y su conducta es determinada por agentes externos que actúan sobre los sentidos. Los hombres aparecen aislados entre sí como átomos del mundo físico, anta-

16 GEORGE H. SABINE, *Historia de la teoría política*, México, 1963, p. 339.

gónicos e iguales por naturaleza. Por eso son seres egoístas y malvados, sólo guiados (en el *estado de naturaleza*) por el impulso de sus apetitos que le dictan su conservación y afirmación. Todos son competidores entre sí, y dentro de esa "guerra de todos contra todos", "el hombre es un lobo para el hombre". Tal guerra impide toda industria, ciencia y confort, dentro del continuo temor por la muerte violenta. En ese curioso estado de naturaleza no hay autoridad ni propiedad; por eso, y bajo amenaza de destrucción, la especie humana debe salir de tal situación. Puede conseguirlo por las que llama "leyes de la naturaleza", que lo conducen a su conservación y defensa, condensables en la fórmula utilitaria: "no hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros".

El instrumento para superar tal misérrimo y peligroso evento es el *contrato social.* Su contenido consiste en la renuncia por parte de cada individuo de la libertad ilimitada que poseía y en transferirla en cabeza del soberano: "Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea mi derecho a gobernarme por mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de igual manera . . . " [17]. Así pues, la naturaleza no ha puesto en la especie el instinto de sociabilidad; sólo se busca compañía por interés o necesidad; el pacto es la resultante de un cálculo interesado. "Tal es el origen de este gran *Leviatán* , de este *dios mortal*, al cual debemos . . . nuestra paz y nuestra protección. Pues . . . ostenta, por ello, tanto poder y fuerza que puede, gracias al terror que inspira, dirigir las voluntades de todos . . . " [18]. Vieja es la tesis del contrato social, pero Hobbes la retoma de la Escuela del Derecho Natural de Althusius y Grotius, aunque dándole

17 *Leviatán*, cap. 17.
18 *Ibid.*, cap. 17.

nuevo sesgo y destino. Para Hobbes el contrato es *único* y las prestaciones *irreversibles*; por un solo y mismo acto los hombres se constituyen en sociedad y se dan un amo; no contratan con este amo sino entre ellos; ellos quedan obligados; el amo que se han dado, no.

No se inquieta demasiado por la tipología estatal. Para él la diferencia de las formas de gobierno estriba en quién reside la soberanía, manifestando preferencia por la monarquía. No reconoce formas impuras. Con su característico razonar positivista afirma que los regímenes tiránicos u oligárquicos son aquellos que nos disgustan, pero no difieren realmente de la monarquía o la aristocracia. Tampoco admite las formas mixtas, pero todo Estado es un "organismo artificial" constituido por el pacto de unión, y la unión debe entenderse como "*la sumisión de las voluntades de todos a la voluntad de uno*".

Sintetiza Holstein: "El poder del Estado es absolutamente ilimitado; nunca puede ser compartido; siempre está reunido en una mano. Este poder abarca el uso ilimitado de la espada en la guerra y en la paz, la promulgación y la derogación de las leyes, la suprema justicia y la última decisión en todas las deliberaciones y el nombramiento de las autoridades. No existe tampoco en este Estado derecho de propiedad . . . , pues también la propiedad ha comenzado con el Estado. Tampoco existe libertad espiritual en las cosas políticas. En las universidades únicamente puede exponerse el derecho del Estado conforme a los textos oficiales. Desde luego, no hay libertad de religión. El Estado tiene pleno derecho a ordenar qué doctrinas sobre la naturaleza y el poder de Dios han de ser mantenidas y profesadas públicamente" [19].

19 GUNTHER HOLSTEIN, *Historia de la filosofía política*, Madrid, 1953, p. 228.

La doctrina de Hobbes se completa con la total sumisión de la Iglesia al poder civil, puesto que una Iglesia es una mera asociación y como tal tiene por cabeza al soberano. Es una agrupación de hombres unidos en la persona de un soberano y, por ende, imposible de distinguir del Estado. No debe pensarse que se trata de una sacralización del Estado, sino más bien de una secularización del dogma religioso y de la institución que lo sostiene y difunde. Gran espacio le dedica al tema en el *Leviatán* (la parte III se titula: *De un Estado cristiano* y la IV: *Del reino de las tinieblas*), introduciendo juntamente con las citas bíblicas sus curiosas premisas materialistas y terminando por granjearse gran antipatía entre sus contemporáneos.

El absolutismo en Francia prolifera en obras de tono menor, cuyos temas transitan sobre la superioridad de la monarquía hereditaria, el origen divino del poder, el paternalismo del príncipe, etc. Su única originalidad estriba en el tema de la *razón de Estado*, a la que recurren frecuentemente Richelieu y Luis XIV [20].

Pero es Bossuet (1627-1704), preceptor del delfín, la máxima figura francesa dentro de esta corriente. Sus obras, entre las que sobresale *La política extraída de la Sagrada Escritura*, están inspiradas por las preocupaciones pedagógicas, por la polémica contra los protestantes, o bien contra Fenelón. Su método consiste en deducir de los textos bíblicos máximas políticas aplicables a la realidad de su tiempo, si bien enunciadas de modo universal. Una particular aridez e inactualidad rezuma su obra, pero debe reconocerse el auténtico empeño de ubicar la temática del absolutismo en carriles ortodoxos, no exento del peligro galicano.

20 JEAN TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, 1961, p. 263.

Para Bossuet la providencia gobierna a los hombres y a los Estados, no de una manera vaga y general, sino de un modo muy particular: verdadero "dirigismo divino" [21]. Es como si el lector recibiera la misma voz de Dios, constituyendo una verdadera teología política, para cuya redacción hace alarde de habilidad en el manejo de las Escrituras. Participa de la creencia clásica en la sociabilidad del hombre, pero acepta la tesis protestante del origen divino-directo del poder, aunque sin las exageraciones de Jacobo I. Toda la obra es una consciente y satisfecha defensa del *statu quo* de la monarquía francesa. "La monarquía es la forma de gobierno más común, más antigua y más universal . . ."; posee los siguientes caracteres: 1) es *sagrada*: los príncipes son lugartenientes de Dios en la tierra; obedecerles es deber de conciencia, la resistencia siempre ilegítima y —como su persona es sagrada— todo atentado un sacrilegio; 2) es *absoluta*: el príncipe a nadie da cuentas de lo que ordena, salvo a Dios y, si bien no está exento de las leyes, no hay fuerza coactiva que pueda constreñirle a cumplirlas; 3) es *paternal*: el rey es padre y protector del pueblo, conforme a la ancestral imagen de la corona francesa; y 4) está *sometida a la razón*, es decir, no es arbitraria. Hay empero una excepción al deber de obediencia: *cuando ordena contra Dios*, pero aun en ese caso sólo es lícito a los súbditos las exhortaciones respetuosas, sin violencia ni murmullos, y las oraciones para su conversión.

Corrientemente aplica preceptos bíblicos impartidos en el Antiguo Testamento al pueblo elegido a vicisitudes de su tiempo, y universaliza principios perecederos; sin embargo representa la conexión entre los

21 JEAN - JACQUES CHEVALLIER, *Los grandes textos políticos*, Madrid, 1957, p. 64.

clásicos con el absolutismo. Por eso, no escatima recomendaciones de templanza: "La grandeza separa a los hombres por poco tiempo; una caída común los iguala, al fin, a todos . . . ¡Oh reyes! ejerced audazmente vuestro poder, puesto que es divino y saludable para el género humano; pero ejercedlo con humildad. A pesar de él, sois débiles; a pesar de él, sois mortales; a pesar de él, sois pecadores; y os carga ante Dios con una pesada cuenta".

CAPÍTULO VIII

LAS ORIENTACIONES CONTEMPORÁNEAS

1.— LA ILUSTRACIÓN: LOCKE; MONTESQUIEU

Una circunstancia domina la escena política europea a fines del siglo XVII: el surgimiento de la burguesía; por ende no ha de extrañar la difusión de sus ideales e intereses. El ritmo de la producción y del comercio, el crecimiento de los puertos, la participación política en la administración, etc., consolidaría el poder de armadores, negociantes y prestamistas, cuyo panegírico ofrece Voltaire en *Lettres anglaises*: "El comercio, que ha enriquecido a los ciudadanos ingleses, ha contribuido a hacerlos libres, y esta libertad, a su vez ha dilatado el comercio, formándose así la grandeza del Estado". Esta filosofía burguesa es presentada como una filosofía para todos los hombres, confundiendo así su causa con la de la humanidad, característica observable en el *mesianismo* antiabsolutista y antiteológico de las producciones de la época. De ahí lo de "*el siglo de las luces*".

Resulta sintomática la protección prestada a la filosofía y a la ciencia iluminista por parte de los "déspotas ilustrados": Federico II de Prusia, Catalina II de Rusia o José II de Austria, con la consabida retribución justificativa por parte de "los filósofos de salón", amparados en la decadencia de una nobleza día a día más cortesana y falta del vigor de antaño. Participan de esas reverencias Voltaire, Diderot y D'Alembert, mientras las grandes construcciones precedentes de Descartes, Spinoza o Leibnitz marcarían el rumbo a la historia de Vico, al materialismo de la *Enciclopedia*, al ateísmo de Holbach o al liberalismo de los fisiócratas. Nada ajena a esta revolución intelectual, es la renovación científica a partir de Newton o el sensualismo psicológico de Condillac, pero —sin duda— la difusión de las ideas alcanza nuevo auge y nuevas técnicas. En efecto, los centros de reflexión y los órganos de propaganda se multiplican. Recordemos el papel de las enciclopedias, de las gacetas, de los cafés, de los salones, de las sociedades secretas, en especial de la francmasonería [1].

El racionalismo es la convicción común de los "iluminados"; por eso la *Enciclopedia* define la ley como "la razón humana en tanto que gobierna todos los pueblos de la tierra", y por eso —en su nombre— debe independizarse el hombre de Dios, no tal vez del "ser supremo" abstracto y lejano del teísmo posterior, pero sí del Dios personal y providente de la revelación cristiana. Así hace hablar Diderot a la *naturaleza* dirigiéndose al hombre: "Es inútil ¡oh supersticioso! que busques tu felicidad más allá de la frontera del mundo en que te he colocado. Osa liberarte del yugo de la religión, mi orgullosa competidora, que desconoce mis derechos; renuncia a los dioses, que se han arrogado mi poder, y torna a mis

1 JEAN TOUCHARD, *Ob. cit.*, p. 303.

leyes. Vuelve otra vez a la naturaleza, de la que has huido; te consolará, espantará de tu corazón todas las angustias que te oprimen y todas las inquietudes que te desazonan. Entrégate a la naturaleza, entrégate a la humanidad, entrégate a tí mismo y encontrarás, por doquier, flores en el camino de tu vida" [2]. Este racionalismo desemboca en la cuasi-religión del progreso, cuya irresistible operancia habría de otorgarnos un mundo mejor. Sin duda: *el mundo burgués*, que se inaugura a partir del proceso revolucionario del último cuarto del siglo XVIII.

El pensamiento político de línea moderada tuvo —tanto como el absolutismo— conspicuos representantes en Inglaterra. Eduardo Cocke, los *levellers* (niveladores) y los republicanos (especialmente Milton y Harrington) preparan el terreno doctrinal para Juan Locke (1632-1704). Médico y filósofo emparentado al empirismo y al sensualismo de la *glorious revolution* de 1688, a partir de la cual se asientan con la casa de Orange el predominio del Parlamento y la banca de Londres. Es la primera cuña del poder burgués y a defenderla se dedica Locke en su *Ensayo sobre el gobierno civil*. Esta obra corresponde a su *Segundo tratado sobre el gobierno*, dado que el primero se había dedicado a refutar el patriarcalismo de Filmer. En el ensayo, en cambio, redacta su verdadera tesis, cuya orientación antiabsolutista lo convierte en la contrafigura de Hobbes.

Parte también de un supuesto *estado de naturaleza* (ficción común en la época), al que no concibe tan sofocante como Hobbes ni tan idílico como lo haría Rousseau. Previo a la sociedad, en tal emergencia nadie está sometido a la voluntad de otro, dado que todos nacen libres e iguales. De ahí, que el hombre posea derechos

2 Del *Tratado de la tolerancia*, en cita de ERNEST CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, México, 1950, p. 156.

innatos anteriores a toda sociedad y poder. Entre ellos el de propiedad es el prominente: "La mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en *poseer las cosas que producen los mayores placeres*". Es la filosofía del hedonismo capitalista. Para garantizar la propiedad y la seguridad (tan caras al espíritu burgués) el hombre sale del estado de naturaleza y constituye la sociedad civil y el gobierno: "El gobierno —nos aclara Locke— *no tiene más fin que la conservación de la propiedad*". Bien se ve que la psicología de Locke da una explicación fundamentalmente egoísta de la conducta humana; se expresa en términos de placer y dolor y no, como Hobbes, en términos de propia conservación —mejora dudosa para Sabine [3]— pues el cálculo de placer es exactamente tan egocéntrico como el de la seguridad.

El contrato es el medio para alcanzar la vida social. Los individuos renuncian a su poder en favor de la comunidad, reservándose siempre los derechos naturales y garantizando en ese artificio su disfrute. El poder político surge de un segundo pacto (*pactum subjectionis*) por el cual —conforme al parecer de la mayoría— se transfiere la gestión pública al Estado, pero reservándose el pueblo la facultad de revocarlo si el mandatario viola las condiciones de lo pactado: garantizar y asegurar el goce de la libertad, la seguridad y la propiedad. De manera que el fin político consistirá en la protección de los *derechos naturales*. Este ideario será permanente, en su núcleo fundamental, dentro de la cultura burguesa, y se conectará con el liberalismo y el capitalismo, como realizaciones política y económica —respectivamente— del fundamento filosófico de la Ilustración.

3 GEORGE H. SABINE, *Ob. cit.*, p. 390.

El ejercicio del poder se descompone en tres órganos separados: el *Poder legislativo*, encargado de las normas generales, el de mayor jerarquía ("el *alma* que da vida, forma y unidad al Estado"); el *Poder ejecutivo*, subordinado al anterior y destinado a "ejecutar" lo ordenado por la ley y el *Poder federativo*, ambiguo instrumento destinado a cuidar los intereses del Estado en el orden internacional. La división de poderes también tiene por destino protegerse del absolutismo y tutelar la libertad individual, mientras que la subordinación de los demás al legislativo procura —con obvia intención racionalista— adscribir la vida política a los cánones legales, puesto que el fin del derecho es salvaguardar la libertad: "siempre que la ley acaba, empieza la tiranía". Tal como lo harían presumir sus *Cartas sobre la tolerancia* o su *Cristianismo razonable* (?), preconiza el laicismo basado en la total separación de los poderes espiritual y temporal, única garantía del "derecho universal y absoluto a la tolerancia".

Carlos Luis de Secondat, barón de Montesquieu y señor de la Brède (1689-1755), presidente del Parlamento de Burdeos y estudioso de la historia y el derecho, constituye sin disputa la máxima figura de la época y uno de los autores claves de la teoría política. *Las cartas persas; Las consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos;* y sobre todo *El espíritu de las leyes*, condensan su pensamiento en la materia. Lo cierto es que —pese a la inclinación iluminista y antiabsolutista— su tesis trasciende el contexto de su tiempo de modo ambivalente: por un lado se observa la recia formación clásica y, por el otro, crea un mecanismo político que será aplicado por el constitucionalismo del siglo XIX.

Montesquieu desea averiguar el "espíritu" (sentido o resorte) de las leyes que rigen a los pueblos, y para ello

debe resolver qué son las leyes y qué influencias se observan entre las instituciones de las diversas comunidades. Las leyes "son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas", pero sin que esto importe determinismo alguno, puesto que el hombre, por ser libre es factor de la historia, pero la libertad consiste en "hacer lo que se debe querer", lo que deja campo suficiente para la regla moral. Claro que el clima y la latitud, como asimismo el territorio, condicionan fuertemente ese "espíritu" y, por ende, las instituciones. Las apresuradas generalizaciones en este terreno las trata de certificar con ejemplos exóticos (son corrientes sus referencias a Persia o China), pero no cabe duda de que sus desarrollos sugestivos, aunque no originales, representan claros antecedentes de la sociología.

Respecto a la tipología política distingue entre la *naturaleza* y el *principio* de cada gobierno. "El gobierno *republicano* es aquel en que el pueblo en conjunto (democracia), o solamente una parte de él (aristocracia), tiene el poder soberano; el *monárquico* es aquel en que gobierna uno solo, pero con leyes fijas y establecidas; mientras que en el *despótico*, uno solo, sin ley y sin regla, lo arrasa todo a su voluntad y por su capricho: he ahí lo que llamo la *naturaleza* de cada gobierno". En cambio el *principio* es el impulso que los lleva a actuar; la *virtud* en la república, el *honor* en la monarquía y el *temor* en el despotismo. Es evidente que el régimen mixto cuenta con sus preferencias y cree encontrarlo en la consitutución consuetudinaria inglesa, a la que dedica largas reflexiones. Asimismo aplica duros dicterios al despotismo y, aunque lo remite a las autocracias asiáticas, bien se echa de ver la intención crítica a la monarquía francesa de Luis XV.

Es un decidido partidario del gobierno moderado y encuentra dos variantes en el control del poder: la

francesa a través de las corporaciones intermedias (parlamentos, nobleza, clero, etc.) y la inglesa a través de la división de poderes públicos con atribución a órganos distintos (corona, parlamento, jueces). El abuso del poder sólo se verá impedido si "por la disposición de las cosas, el poder detiene al poder". Es la teoría de los "frenos y contrapesos" que evitan el abuso gubernativo y consolidan la libertad individual, aun a riesgo de inhibir la tarea del Estado, objeción que Montesquieu pretende superar con la curiosa explicación de que están obligados a marchar, por necesidad de las cosas, de manera que deberán marchar de concierto. A los clásicos *ejecutivo* y *legislativo*, añade la novedad del poder *judicial* independiente, como asimismo la necesidad de equilibrio y control recíprocos. Sin duda que el método preconizado tuvo universal aplicación, pero asimismo dudoso éxito para contener al despotismo. En el plano teórico representa una abstracción racionalista que contrasta con sus análisis empíricos e históricos [4].

2.— ROUSSEAU Y LA REVOLUCIÓN

Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) potencia las ideas iluministas en aras de un nuevo ideal igualitario; de ahí el carácter de precursor de las peripecias revolucionarias del último cuarto de siglo. En su turbulenta existencia dejó obras de contenido pedagógico: *Emilio*; filosófico: *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*; político y *Contrato social*, que tuvieron enorme resonancia en el pensamiento y los hechos ulteriores. Teórico del antiabsolutismo termina perfilando la soberanía del número; racionalista esquematizador de la realidad, se deja guiar por su sentimentalismo románti-

4 Cf. JORGE XIFRA HERAS, *Síntesis histórica del pensamiento político*, Barcelona, 1957, p. 158.

co; ginebrino de atávico calvinismo, concibe un sistema político —al decir de Hearnshaw— como un plan de salvación (estado de inocencia, caída, miseria, redención y nuevo estado de felicidad), mas termina aprobando la *religión civil* pro-atea de la burguesía. Pero —expresa Bargalló Cirio— "por sobre todos estos errores y contradicciones es evidente que Rousseau creó un mito poderoso, eficaz disolvente de los prestigios de una cultura en cuyo cuerpo vivo se habían enquistado los cadáveres de formas ya periclitadas. Una cultura que incapaz de purgarse por sí misma de sus restos fósiles, se mostraba como una incitación a la cirugía revolucionaria" [5].

Retoma las viejas tesis sobre el estado de naturaleza, pero le aplica su sello. Los hombres, nacidos libres e iguales, viven con suma sencillez pero en felicidad y bondad superlativas; ha sido en cambio la civilización la que los ha corrompido, introduciendo todo género de desigualdades antinaturales. Comprende que ya es imposible volver a ese estado idílico después de la caída; las consecuencias de la civilización son irreversibles porque "no es dado a un viejo retornar a la juventud". Constituye un presupuesto hipotético y nunca un precedente histórico; tampoco es bélico sino agradable: "Resulta así . . . un estado de beatitud, de paz y calma. Mas no la beatitud sublime del santo que dialoga con Dios, sino la beatitud estúpida de la bestia que ha satisfecho sus apetitos, que ignora todo drama espiritual y tiene sus ojos irremisiblemente vueltos hacia la tierra y el instinto" [6].

Cuando las dificultades —ilógicas dentro de su esquema— impidan vivir en *estado natural* débese "encontrar

5 JUAN MIGUEL BARGALLÓ CIRIO, *Rousseau, el estado de naturaleza y el romanticismo político*, Buenos Aires, 1952, p. 95.

6 JUAN MIGUEL BARGALLÓ CIRIO, *Ob. cit.*, p. 91.

una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes". Tal es el problema fundamental cuya solución la da el *contrato social*" [7]. Dicho instrumento consiste en cláusulas que en realidad se reducen a una sola: "la *enajenación total* de cada asociado con *todos sus derechos* a la comunidad", pues supone que, siendo condición igual para todos, ninguno la volverá onerosa a los demás, y porque "dándose cada uno a todos no se da a nadie". La esencia del pacto social se concreta en los siguientes términos: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección general; y recibimos en corporación a cada miembro como parte indivisible del todo" [8]. Este contrato es, como se ve, el resultado de un complejo sofisma, a través del cual se pretende demostrar que la libertad surge de la igualdad, la defensa y garantía de los derechos de la sumisión. Posteriormente tratará de probar —con su *voluntad general*— que seguir los dictados del soberano nos torna libres aun "contra conciencia".

En efecto, el cuerpo político del Estado se forma a través de la soberanía de la "voluntad general", que no es precisamente el querer de los más, aunque así se manifieste, sino aquella que busca el interés general, guardando con las voluntades particulares diferencia de naturaleza y no de grado. Para Rousseau exigir la sumisión de la minoría a las leyes votadas por la mayoría, a las que, por hipótesis, la minoría no ha dado nunca su consentimiento, es realizar la libertad y no violarla. Pues el voto de una proposición de ley no tiene, en realidad, co-

7 *El contrato social*, libro I, cap. VI.
8 *Idem*.

mo fin aprobar o rechazar esta proposición, sino decir si es conforme o no a la voluntad general, la cual no será conocida sino después del voto. "Por lo tanto cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había engañado y lo que yo estimaba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiese prevalecido, *yo hubiese hecho cosa distinta que lo que habría querido; entonces yo no habría sido libre*".

La soberanía reside en la "voluntad general" y posee los siguientes caracteres: 1) es *inalienable*, por lo cual no puede cederse, delegarse ni representarse: ("Toda ley que el pueblo *en persona* no ha ratificado es nula"); 2) es *indivisible*, de manera que no aprueba la separación de poderes; 3) es *infalible*, aun contra las verdades singulares; 4) es *absoluta*: "como la naturaleza da a cada uno poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da un poder absoluto sobre todos los suyos". Las leyes que surgirán de semejante dechado de perfecciones deberán corresponder a su fuente. Su principal preocupación —de típico sabor burgués— es "encontrar una forma de gobierno que *ponga la ley por encima del hombre*"; por eso cree en la utilidad de un legislador genial que guíe a la voluntad general (¿él mismo?). Muchas son sus exigencias al respecto: "serían menester dioses para dar leyes a los hombres . . . ; el que se atreva dar instituciones a un pueblo debe sentirse en situación de *cambiar*, por así decirlo, *la naturaleza humana*". De nuevo reaparecen el mesianismo dieciochesco y la rebelión contra el Creador, a través del desprecio por su creatura.

El gobierno es producto de un mandato legal (sólo reconoce el *pactum societatis*), y se limita a ejecutar la ley como delegado del soberano. Dentro de este esquema débense inteligir las distinciones entre las formas de gobierno y su falta de preferencia clara por alguna de ellas,

como asimismo el rechazo de la democracia por irrealizable en los grandes países. Más interesantes son sus consideraciones sobre la *religión civil*. Para él, el cristianismo introdujo un doble orden de sumisiones y "nunca se pudo acabar de saber a quién se estaba obligado a obedecer, si al amo o al sacerdote", por eso apoya la tesis de Hobbes y trata de fundar, como Locke, una fe civil compaginada y subordinada al Estado. A diferencia de Hobbes, esta religión se basa en la tolerancia, salvo para la "religión romana", que debe quedar excluida precisamente en nombre de la tolerancia. La gran revolución anticristiana estaba en marcha.

En el medio siglo que transcurre entre la independencia norteamericana y el final de la guerra de secesión española, se producen variadas eclosiones político-sociales cuyo epicentro lo constituye la Revolución Francesa. Cuando la burguesía se siente fuerte dirige en forma sincronizada su asalto revolucionario al poder, correspondiendo esta sincronía a las sociedades secretas (v. gr.: la Masonería) y a los personajes *fungibles* que se movilizan tanto en el escenario americano como europeo: Franklin, Paine, Jefferson, La Fayette, Miranda, etc. Las características generales de este proceso —arbitrariamente desgajado de las peculiaridades nacionales— son: ascenso de la burguesía al poder político; gradual reemplazo de la legitimidad dinástica por las teorías surgidas de la ilustración; confiscación de las "tierras reales", de los bienes de las corporaciones y de las temporalidades eclesiásticas y ulterior apropiación por parte de la clase dominante de esos bienes; legitimación del préstamo a interés y difusión del capitalismo; combate hacia la Iglesia católica en los hechos y en la doctrina; transformación cultural, en todos los planos, de signo antropocéntrico, con el inicio del romanticismo; universalización de la revolución por las armas y las ideas, y posterior cristalización

mediante el constitucionalismo y la codificación uniformantes.

Los motivos *ocasionales* de tipo fiscal entre Inglaterra y sus colonias de América del Norte aceleraron la independencia de éstas, tanto por la fuerza de las tradiciones individualistas del calvinismo, como por la presión general del estallido burgués, que toma, así, su primer teatro de operaciones. Los grandes documentos que comprueban la ideología revolucionaria son la Declaración de la Independencia (1776), la Constitución de Filadelfia (1787) y las Cartas Constitucionales y "Bill of Rights" de sus Estados. La revolución americana se precipita al impulso de los hechos, no estando precedida —como en Francia— por una larga maduración ideológica. Sus hombres de acción y jefes políticos constituyen los principales teóricos: John Adams, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Alejandro Hamilton, etc. El último mencionado, junto con James Madison, redactó una serie de artículos en defensa de la Constitución, reunidos bajo el título *El federalista*, máxima síntesis del derecho público norteamericano. Bajo la influencia de Locke, Montesquieu y Rousseau, se nota en todos estos documentos la presencia de los grandes principios del siglo: defensa de los derechos naturales, de la soberanía popular, de la supremacía de la ley, de la división de poderes, habiendo introducido la novedad del sistema federal.

Por tratarse de una comunidad católica y tradicionalista el impacto revolucionario en Francia (1789) tendría mayor violencia, y por partir del núcleo cultural de Europa, mayor trascendencia que ningún otro. Es la revolución burguesa tipo, habiéndose dado en ella todos los caracteres de transformación estructural enumerados. Tampoco cabe hallar aquí grandes teóricos, si bien la influencia de los filósofos, muy especialemente Montesquieu, Voltaire y Rousseau, se notará más vivamente que

en EE. UU. Tampoco eran tiempos de elaboración y decantación, sino de realizaciones, pero dentro de la mediocridad general explicable debemos destacar la figura del abate Sieyès. Resulta fundamental su legitimación teórica del golpe político, mediante el cual el tercer brazo de los Estados generales (controlado por la burguesía) se constituye en asamblea general y asume la representación de la soberanía nacional. Para Sieyès el tercer estado es *todo* (más del 95 % de la población) y hasta entonces no había sido *nada* (al no poder contar con privilegios); por eso aspiraba a *ser algo*. En su obra *¿Qué es el tercer estado?* lo concibe como la nación misma; por ende puede actuar por sí, sin depender de los órdenes privilegiados, asumiendo la "soberanía nacional". De esta manera, enlazando sofismas, identifica la soberanía del pueblo con la soberanía de la nación, a la nación con el "tercer estado" y, como éste estaba controlado por la burguesía (lo cual calla), resulta que la soberanía de la nación se convierte en el control burgués del poder. Se concretaría más tarde con el voto censitario que permitiría sufragar a menos del 2 ‰ de la población francesa (es decir, a la burguesía).

La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, dada por la asamblea, es la cartilla donde se sintetizan los principios revolucionarios, tomando en sus varios artículos referencias doctrinales no siempre compaginables: "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos"; "el objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; estos derechos son: *la libertad, la propiedad, la seguridad* y la *resistencia a la opresión*"; "la ley es la expresión de la voluntad general"; "el principio de la soberanía reside esencialmente en la Nación"; "*toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía de derechos y determinada la separación de poderes, no tiene constitución*".

Pero la revolución debía trascender fuera de Francia. En las mismas declaraciones de derechos y en los discursos de la asamblea, se observa siempre ese fuego redentor del género humano que encubre el dominio social de la burguesía, primero, y el dominio económico capitalista, luego. Napoleón será el brazo armado y el exportador por la fuerza de la revolución liberal, aunque sus convicciones autoritarias cristalizan interiormente una cuasi transacción con personajes y métodos del "*ancien régime*". En 1808 declara ante el Consejo de Estado: "Es preciso que la forma de los gobiernos que nos rodean se aproxime a la nuestra, o que nuestras instituciones políticas estén un poco más en armonía con las suyas" [9]. El Código de Napoleón será el instrumento nivelador donde el derecho privado, unificado dentro de Francia, se volcará hacia Europa y América garantizando, en su compleja sistemática, los postulados económicos de la burguesía liberal.

3.— LA CONTRARREVOLUCIÓN: BURKE; HEGEL

Recuerda Beneyto Pérez, en su *Restauración de la ciencia política*, que Carlos Luis von Haller declara: "Los reyes legítimos son repuestos en el trono; vamos nosotros a reponer la ciencia legítima, la que sirve al soberano señor y aquella cuya verdad es universalmente atestiguada". Es el resultado de la Santa Alianza, preparada en el plano doctrinal desde el momento inicial del estallido francés. Los movimientos contrarrevolucionarios surgieron como reacción frente a los excesos de la anarquía francesa, especialmente las matanzas del 93 y frente a las mascaradas del ateísmo. Pero desenvolvieron además toda una teoría del cuerpo social cuyo denominador común consistirá en recomponerlo acorde con la experien-

9 JUAN BENEYTO PÉREZ, *Ob. cit.*, p. 373.

cia histórica, las tradiciones del reino, las costumbres conservadas de antaño y los principios de la religión. Según fuera el acento de la réplica —o bien las características nacionales de cada construcción— se nos presentan dentro de este esquema contrarrevolucionario: el conservadurismo, el tradicionalismo, el historicismo y el idealismo.

Un liberal irlandés y parlamentario inglés, Edmond Burke (1729-1797) será quien primero se lanzará, con no poca virulencia, hacia la crítica del proceso francés. En su carta-panfleto *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* adopta un método empírico e histórico, a partir del cual censura las abstracciones metafísicas y la política racionalista de los ideólogos del continente. Contrasta violentamente con la pausada evolución inglesa, cuya sabiduría reside, no en reglas geométricas sino en la sutil armonía de sus costumbres, prejuicios e instituciones concretas depositadas en el curso de los siglos. Revaloriza el principio de la *herencia* en política y le horroriza la concepción igualitaria de la libertad en Francia, como asimismo las mortificaciones que en su nombre se impusieron: "El siglo de la caballería ha pasado; el de los sofistas, el de los economistas y calculadores, le ha sucedido y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre". Defiende las libertades concretas y los privilegios fundados en el honor, la personalización de la obediencia, la política basada en el fruto de la historia y la experiencia, la actitud mental de la conservación prudente. No comprende cómo un hombre puede llegar "a un grado tan elevado de presunción que su país no le parezca más que una carta blanca en la que pueda garrapatear a su sabor" [10]. Los ingleses, en cambio, "*gracias a nuestra obstinada resistencia a la innovación, gracias a*

10 Cita de JEAN JACQUES CHEVALLIER, *Ob. cit*, p. 191.

la fría pereza de nuestro carácter nacional, llevamos aún la impronta de nuestros antepasados . . . No somos los adeptos de Rousseau ni los discípulos de Voltaire; . . . nuestros predicadores no son ateos ni nuestros legisladores locos. En Inglaterra no hemos sido despojados todavía de nuestras entrañas naturales. *No hemos sido vaciados y recosidos para ser rellenados*, como los pájaros de un museo, con paja, con trapos y *con malos y sucios recortes de papeles sobre los derechos del hombre*". Aporta, además, el entonces novedoso concepto del Estado como "una sociedad de toda ciencia y de todo arte, de toda virtud y de toda perfección. Por lo que atañe a los fines de tal asociación, no pueden conseguirse en muchas generaciones y *por ello es una asociación entre los vivos, los muertos y los que han de nacer*" [11]. Burke desarrolla, desde su concepción conservadora de la "*glorious revolution*", una síntesis precaria entre los principios liberales de la Ilustración, tomados de Montesquieu, y el tradicionalismo aristocrático que le sucede y sobre el que influyó vivamente.

Los principales contrarrevolucionarios, de neto corte tradicionalista, en la propia Francia son el conde de Maistre (*Consideraciones sobre Francia*) y el vizconde de Bonald (*Teoría del poder político y religioso*), quienes retoman las críticas de Burke pero dándole distinto sesgo a la construcción doctrinal. Para ellos la historia está subordinada a la Providencia Divina y la política a la religión católica. Por eso de Maistre presenta a la Revolución francesa como una expiación querida por Dios. Creen que sólo puede hablarse de *deberes* de los individuos pa-

11 Pese a la importancia obvia de su contribución, Burke no llegó a comprender que la evolución pausada en Inglaterra llevaba el mismo signo fundamental —ocupación burguesa del poder— que la revolución en Francia, independientemente de los métodos empleados.

ra con la sociedad. Mantienen una viva nostalgia del antiguo régimen y sostienen el legitimismo dinástico como el único gobierno deseable. Se fundan en la aguda apetencia de unidad y de orden sociales, cocebidos de un modo jerárquico y consuetudinario: "Toda constitución escrita es nula" (de Maistre). Revalorizan el papel integrador de la familia y de las corporaciones, la misión dirigente de la nobleza y la subordinación del poder temporal al espiritual.

El tradicionalismo tuvo en España egregios representantes: el filósofo tomista Jaime Balmes (1810-1848) y —sobre todo— Juan Donoso Cortés (1808-1853) autor de un *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* y del *Discurso sobre la dictadura*. Para Donoso en el fondo de toda cuestión política subyace un problema religioso; por eso desarrolla una verdadera teología política, de la que concluye adjudicando a la monarquía la única compatibilidad posible con la Iglesia romana. En las caóticas etapas revolucionarias de la civilización, sólo el remedio transitorio de la dictadura podrá contener la disolución.

La contrarrevolución alcanzó también al pensamiento germano, donde se pueden reconocer varias direcciones. La escuela histórica del derecho (von Puchta, von Savigny) señala que el Estado no es más que la forma visible del pueblo y lo que interesa es desentrañar su "espíritu" (*volkgeist*), pues permitirá interpretar el derecho en su evolución natural. También merecen citarse Adán Muller y el suizo von Haller (1768-1854) para quien la sociedad no es fruto de ningún contrato sino de la desigualdad natural. Así, el poder del soberano es una especie de derecho privado, adquirido en virtud de su superioridad natural y que ha sido concedido por Dios. Pero la corriente filosófica y política de mayor envergadura aparece en Alemania con el idealismo. Emmanuel Kant

fue, en el estricto orden filosófico, impulsor indiscutible, pero en el aspecto político y social su doctrina, coherente con el liberalismo burgués, será olvidada por los idealistas posteriores.

Juan Fichte (1762-1814) autor de los célebres *Discursos a la nación alemana*, concuerda con Kant en la concepción filosófica idealista y en la creencia de que el mundo del pensamiento representa más fielmente a la realidad, que el mundo de los sentidos; pero políticamente —luego de un comienzo roussoniano— subraya la importancia del Estado nacional y justifica la extensión de su actividad. Del mismo modo que cada individuo debe cumplir un papel dentro de la sociedad, también cada nación contribuye con su genio peculiar al progreso de la civilización. Por eso se dedica a excitar el patriotismo de sus connacionales en la lucha contra Napoleón cuando amenazaba destruir a Prusia, sustentando el ideal de la unidad germánica, y señalándolo como un deber, cumplido el cual podrá Alemania ocupar un lugar prominente en la dirección del mundo [12].

La cumbre del idealismo en Alemania es representada por Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831). De entre su vasta producción se destacan —en lo que atañe a nuestra temática— la *Filosofía del derecho* y la *Filosofía de la historia universal*. Frío intelectual y creador de *una monumental* construcción filosófica que gira sobre el idealismo objetivo, Hegel cree que *todo lo racional es real y todo lo real es racional*; acepta el evolucionismo aplicado sólo al espíritu; establece tres etapas de la *idea*: la lógica (idea en sí), la filosofía de la naturaleza (idea fuera de sí) y la filosofía del espíritu (idea para sí). El espíritu objetivo pasa por los tres estadios dialéc-

12 RAYMOND G. GETTELL, *Historia de las ideas políticas*, 2ª ed., México, 1959, t. II, p. 131.

ticos: *tesis*, *antítesis* y *síntesis*, que corresponden al derecho (objetivo), a la moralidad (subjetiva) y al Estado (forma plena del espíritu objetivo) que es la encarnación misma del *espíritu del mundo*. Claro que "al concebir el Estado no hay que pensar en Estados particulares, sino más bien en contemplar sólo la idea: *Dios como real en la tierra*". Es un organismo natural, fase del proceso histórico del mundo, perfecta manifestación de la racionalidad y síntesis de la libertad universal e individual. Sólo como miembro del todo posee el hombre realidad. La soberanía reside en el Estado y no en el pueblo, pues el Estado posee personalidad legal, la que debe —empero— encarnarse en un individuo: el monarca. Subraya la individualidad absoluta y completa de cada miembro internacional y afirma que las reglas ordinarias de la moral, que prevalecen en las relaciones individuales, no pueden aplicarse de igual modo entre los Estados. Sus acuerdos son simplemente provisionales. El fin de los tratados es asegurar los intereses particulares del Estado; en consecuencia, cuando cambian esas circunstancias, deben desaparecer aquéllos. La guerra constituye un acontecimiento inevitable, y aun deseable, en la actividad política tendiente a desarrollar la existencia nacional. La paz perpetua (kantiana) conduce a la corrupción interior, el triunfo contiene él desasosiego popular y fortalece el poder del Estado. Es por ello necesaria la presencia de una clase de súbditos que se distingan por su valor, que tenga por misión la guerra y esté dispuesta al sacrificio en el servicio del Estado [13]. La monumental construcción de Hegel estaba dirigida tanto a desarrollar las consecuencias de su filosofía, como a defender el *statu quo* prusiano de su tiempo; engendraría en cam-

13 RAYMOND G. GETTELL, *Ob. cit.*, t. II, p. 134.

bio, por la vía del hegelianismo de *izquierda*, la concepción marxista del socialismo revolucionario.

4.— EL LIBERALISMO: DE TOCQUEVILLE

Superados los efectos de la contrarrevolución, se extiende gradualmente por Europa y América hispana el sistema político liberal, con sus implicancias de transformación de todas las estructuras sociales pre-burguesas. Esa modificación puede ser desplegada en varios aspectos:

a) Religioso. La teoría de "la Iglesia libre en el Estado libre", preconiza la independencia de los poderes civil y religioso, pero encubre la real apostasía de la minoría dirigente liberal encuadrada en la estrategia masónica. El *Syllabus*, primero, y la *Humanum genus*, más tarde, denunciarían el sentido antirreligioso del proceso y fulminarían la condenación pontificia consiguiente.

b) Filosófico. En este período se observa un verdadero abastardamiento de la inteligencia: sensualismo, utilitarismo, positivismo, pragmatismo, etc., son los diversos hitos a través de los cuales se recorre la renuncia de la razón hacia la finalidad objetiva de la verdad, y de la voluntad hacia el bien supremo. Se la reemplaza por una razón que suprime a la fe, pero sólo *comprueba* fenómenos y por la "moral positiva", dedicada a buscar criterios éticos entre los salvajes, para introducir de prestado las costumbres corruptas que se querían autorizar a los pueblos civilizados.

c) Científico y técnico. Es tal vez, el plano donde se observan las mayores transformaciones. Los descubrimientos en el orden físico, biológico, mecánico, etc. permitieron reducir el nivel de mortandad y reemplazar por máquinas las herramientas antiguas, lo que tendría obvios efectos demográficos y económicos. Los medios de comunicación (telégrafo, teléfono, radiofonía, prensa, etc.)

y de transportes (buques a vapor, ferrocarril, automotores, etc.) modificarán la fisonomía de las naciones, permitiendo llegar fácilmente a los hogares en la difusión de las ideologías del siglo, resorte fundamental para que funcione la legitimidad burguesa del poder asentado en la opinión pública.

d) Económico y financiero. Tanto los adelantos técnicos como la difusión del capitalismo (disociación entre propietario y productor en la empresa) desembocan en la revolución industrial, con la consecuencia del dominio de los mercados por Inglaterra y el progresivo desequilibrio entre países industrializados y países proveedores de materias primas. La libertad de comercio opera como pieza fundamental del sistema, permitiendo a los grandes capitales regular los precios mediante la escasez controlada. La no intervención pública en la economía se acaba cuando el poder político es ocupado totalmente por la burguesía. El "*laissez faire*" es la máscara con la cual la minoría burguesa ocupa el Estado para vigilar y sostener su dominio económico, no vacilando en protegerse por la fuerza de las reacciones proletarias. Pero la alta finanza internacional es el núcleo que dispone la suerte final de empresas y naciones, regulando con la emisión de moneda y con el crédito —pues es dueña de la banca— toda la vida económica a nivel mundial.

e) Demográfico y eoológico. La población, sensiblemente constante en los siglos precedentes, desborda todos los cuadros y estructuras económicas y sociales, planteando el problema del control, y gobierno de las masas. El malthusianismo representa la típica toma de conciencia burguesa de este problema. Grandes rebaños humanos se vieron obligados a emigrar a otras tierras, con las inevitables consecuencias de todo desarraigo. Al mismo tiempo la migración rural hacia la ciudad —coincidente con la revolución industrial— producirá graves concentracio-

nes humanas, antes desconocidas, y consecuencias políticas imprevisibles [14].

f) Político-social. La minoría burguesa, dada su selección económica, permite, durante su primer período, rápida movilidad social, observándose hacia el fin de la centuria una estratificación más férrea, coincidente con el auge del capitalismo financiero y del imperialismo. Políticamente la difusión constitucional permite racionalizar, con ligeras variantes, todos los Estados históricos, que así maniatados, son fácil presa de su dominio. Mientras, el sistema de codificación liberal-individualista asienta y garantiza en el orden jurídico: "la autonomía de la voluntad", presupuesto básico de las transacciones; el régimen sucesorio, divisor de las fortunas; y el divorcio vincular, segador de los hogares, facilitando así la destrucción gradual de los linajes y la igualación masiva de la comunidad. También la Iglesia diría su palabra de condenación y de recompostura: *Casti connubi*, *Diuturnum illud*, *Inmortale Dei*, *Libertas*, *Rerum novarum*, son los jalones de la doctrina cristiana en el campo religioso, familiar, laboral, político y educacional violentados por la subversión liberal-burguesa. Un grave desequilibrio enrarece la vida desde entonces, el desasosiego espiritual y las crecientes urgencias materiales entorvarán las disputas. Por eso expresó Ramsay Macdonald: "El mundo no puede existir sin paz, descanso y belleza, y el estrépito de las ruedas, la celeridad de la producción, el decrecimiento de la vitalidad, la creación de ciudades defectuosas e infectas, la importancia del crédito, oscurecieron y cegaron las luces de la imaginación, del mismo modo

14 Dos referencias ilustrativas: la población de Europa creció durante el siglo XIX de 187 a 401 millones y la población urbana inglesa, del 25 % en 1800, al 80 % en 1931.

que las chimeneas oscurecieron y empañaron el paisaje" [15].

Jeremías Bentham (1748-1832) es el gran precursor del liberalismo de signo utilitarista en Inglaterra. En sus obras *Introducción a la moral y a la legislación*, y *Fragmento sobre el gobierno*, expone su pensamiento político, aunque tal vez su producción más valiosa la constituyan las obras filosóficas y de reforma jurídica (en la línea de Beccaria), llegando —inclusive— a publicar una *Defensa de la usura*, que lo enrola a las tendencias económicas del capitalismo en expansión. Para Bentham la felicidad radica en el predominio del placer sobre el dolor y la clave de las instituciones consiste en procurar "el mayor placer para el mayor número". Dado su empirismo utilitario, ésa es la suprema norma del bien y del mal y se compagina con la tendencia hedónica del capitalismo, que en gran medida contribuye a fundamentar. Preconiza una democratización de Inglaterra mediante la ampliación del sufragio y las reformas legales. Personaje de gran cotización, contribuyó a la revisión de varios códigos de su época, llegando a ofrecerle a Madison un sistema "científico" de codificación para EE. UU., lo mismo al zar de Rusia y a "todas las naciones que sientan las convicciones liberales". El utilitarismo sigue la línea fundamental en su discípulo James Mill, quien sostuvo la necesidad del gobierno representativo y la libertad de expresión, pilares de la vida pública, como asimismo la creación de un código y de un tribunal de derecho internacional. En la línea económica, derivada de Adam Smith, el máximo representante de la corriente utilitaria es David Ricardo. Pensaba que la economía debía depender de las leyes naturales formuladas por la psico-

15 Cita de MANUEL FRAGA IRIBARNE, *La crisis del Estado*, Madrid, 1958, p. 15.

logía asociativa; de ahí el propósito de formular principios económicos para cualquier sociedad, sin referencias de tiempo y lugar o instituciones reductibles a las formas de pensamiento y acción, que pueden explicarse perfectamente a través de simples leyes de la conducta individual. La economía y el gobierno son mutuamente independientes o meramente relacionados a través de la psicología individual [16]. De ahí el *laissez faire* manchesteriano basado en que la completa libertad de intercambio produce automáticamente armonía natural de intereses. El libre juego de los motivos humanos, egoístas en sí mismos, funciona para el bien común. Claro que ese equilibrio supone solamente mantener un precio del trabajo (salario) "necesario para permitir a los trabajadores, subsistir y perpetuar su raza, *sin aumento ni disminución*", de manera de no perturbar la oferta y la demanda. En una palabra: la sociedad desde el enfoque liberal, es un gran sistema de amortización humana.

El liberalismo se moderniza con John Stuart Mill (1806-1873), autor de *La libertad* y de *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Pretendiendo mantener fidelidad a los postulados utilitarios, modifica parcialmente varias de sus conclusiones. Fue encendido defensor de la libertad política, de pensamiento y de investigación, como patrimonios del hombre. Consideraba que la humanidad entera no tiene derecho a silenciar un solo disidente. Defendió calurosamente las discusiones públicas, la emancipación de las mujeres, el progreso técnico, la no intervención política en cuestiones económicas, la difusión de la educación. En fin, los grandes temas del liberalismo. Sostiene que la democracia es la mejor forma de gobierno posible por la participación y educación del pueblo que implica, pero teme —a la

16 GEORGE H. SABINE, *Ob. cit.*, p. 500.

vez— la tiranía de las mayorías, contradicción insalvable del sistema. Aboga por el voto universal, pero referido sólo a los "contribuyentes". Lo que preocupó a Stuart Mill, más que a otros, es la coherencia que implica conseguir una sociedad liberal para que pueda funcionar un gobierno liberal. Sabine sintetiza en cuatro puntos su aporte: 1) a riesgo de inconsecuencia, rescató la ética basada en el respeto humano de los estrechos límites hedónicos del utilitarismo; 2) acepta la libertad como un bien en sí, no por cálculos de placer y dolor. La felicidad estriba en desarrollar libremente la personalidad en todos los planos; 3) la libertad es no sólo un bien individual, sino además social; 4) la función del Estado no es meramente negativa (gendarme), sino positiva; la legislación debe ser medio para igualar oportunidades y fomentar ese sistema de vida.

Thomas Hill Greene, desde un ángulo idealista, desarrollaría esta línea divisoria del liberalismo al sostener que la libertad no es ausencia de coacción sino un *poder de hacer o gozar algo digno de ser hecho o gozado* , mientras que el papel del Estado —francamente interventor— consiste en inhibir las coacciones privadas y desarrollar la sociedad libre. Corresponde obviamente a la última frase del dominio burgués del poder, mediante partidos políticos sólidamente armados, en plena expansión imperialista y ya sin temores respecto al "instrumento de coacción", definitivamente domeñado y al servicio de la minoría que lo ocupa.

Benjamín Constant (1767-1830) es el principal teórico del liberalismo bajo la restauración en Francia. Mientras los "*doctrinaires*", con Royer Collard a la cabeza, aspiran a constituir en estable y permanente el compromiso constitucional entre el rey y el pueblo de 1814, los liberales consideran esta etapa como tránsito entre la monarquía y la república. Constant reúne varios textos

políticos en su *Curso de política constitucional*. Estima la libertad como "pacífico goce de la independencia privada" y expone la teoría del gobierno representativo a imagen inglesa: responsabilidad ministerial, dos cámaras legislativas, defensa de la libertad de culto quedando sometido el Estado al papel de cajero que los subvenciona, autoridad "neutra" del rey que reina pero no gobierna, selección censataria para el ejercicio de los derechos políticos dado que "la propiedad es la única que proporciona el ocio indispensable para *la adquisición de las luces y la rectitud de juicio*" [17]. Distinta será la posición del liberalismo en el poder. Luego de la revolución de 1830 el "orleanismo" constituye la típica manifestación (hasta 1848) del espíritu burgués, perfectamente compatible con esa versión de la monarquía. También a esta época corresponde el inicio liberal del catolicismo social con Lamennais y Lacordaire.

Alejado de las corrientes políticas de la época, Alexis de Tocqueville (1805-1859), máxima pluma política liberal, publica *La democracia en América*, donde a pretexto de analizar el régimen norteamericano describe a la democracia en sí misma. Con ojo avizor prevé el futuro americano: "Hay en la tierra dos grandes pueblos que, habiendo partido de puntos diferentes, *parecen avanzar un mismo fin*. Son los rusos y los angloamericanos . . . Para alcanzar su fin (el americano) descansa en el interés personal y deja obrar, sin dirigirlas, a la fuerza y la razón de los individuos. El ruso concentra de *alguna manera* en un hombre todo el poder de la sociedad . . . Su punto de partida es diferente, sus caminos son diversos; sin embargo, *cada uno de ellos parece llamado*, por un secreto designio de la providencia, *a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo*". ¿Profecía o cono-

17 Cf. JEAN TOUCHARD, *Ob. cit.*, p. 405.

cimiento de los designios masónicos? [18] En su criterio la *sociedad aristocrática* había muerto, pero, como noble que era, le reconoce méritos indudables a esa organización que sentimentalmente lo atrae aunque la advierte periclitada. La *sociedad democrática*, edificada sobre sus ruinas, sería susceptible, bien guiada por la ley, de procurar a los hombres felicidad superior: "La nación será menos brillante, menos gloriosa, menos fuerte quizá; pero la mayoría de los ciudadanos gozará en ella de una suerte más próspera". Así manifiesta la intención de su obra: "Yo no he pretendido ni siquiera juzgar si la revolución social, cuya marcha me parece irresistible, era ventajosa o funesta para la humanidad; he admitido esta revolución como un hecho consumado, y entre los pueblos que la han visto operarse en su seno he buscado aquel en el que ha alcanzado su desarrollo más completo, *a fin de discernir sus consecuencias naturales, y de percibir, si es posible, los medios de hacerla provechosa para los hombres*".

Con ese talante analiza el fenómeno tan temido de la igualdad y su colisión con la libertad. Por eso la pasión por la igualdad es, para Tocqueville, arma de dos filos; tanto puede servir para hacer de todos los hombres "fuertes y estimados", como impulsar a los débiles a "atraer a los fuertes a su nivel". En esas edades igualitarias es cuando nace el *individualismo*. Ese fenómeno era extraño a la aristocracia, puesto que ella anudaba a los súbditos por vínculos sucesivos que ascendían del aldeano hasta el rey. Pero la democracia rompe la cadena y "deja separados los anillos": "la trama de los tiempos se rom-

18 MAZZINI habría de augurar, años después a un hermano de orden, que a comienzos del siglo XX se desencadenaría una guerra mundial a fin de llevar al oeste de Europa el socialismo y, a mediados de siglo, otra gran conflagración que extendería el sistema al centro de Europa. Y éstas *no son profecías*.

pe en todo momento y el vestigio de las generaciones se borra . . . ; así, no sólo la democracia hace olvidar a cada hombre sus antepasados, sino que le oculta sus descendientes y le separa de sus contemporáneos. *Le conduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarle, al fin, por entero en la soledad de su propio corazón*". Otro peligro democrático es el centralismo, que le merece vivo repudio. Tampoco cae en la fácil trampa de concebir al nuevo orden como aséptico de poder: "los pueblos democráticos odian frecuentemente a los depositarios del poder central, *pero aman siempre al poder mismo*". Augura el amanecer de un nuevo despotismo, de especie diferente, pues sería "más extenso y más suave, y degradaría a los hombres sin atormentarlos". Así nos pinta el futuro panorama: "Veo una muchedumbre innumerable de hombres semejantes e iguales, *que giran sin descanso sobre sí mismos* para procurarse pequeños y vulgares placeres, con los que llenan su alma. Por encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar, *que es el único que se encarga de velar sus goces y su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave*. Se parecería al poder paterno si, como éste, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, *no persigue más que fijarlos irrevocablemente en la infancia.* Trabaja gustosamente para su felicidad, pero quiere ser su único agente y su único árbitro; provee a su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige su industria, regula sus sucesiones; *¡qué lástima que no pueda quitarles enteramente la molestia de pensar y el trabajo de vivir!*" [19].

Este oscuro panorama es posible de ser redimido: "yo digo que para combatir los males que la igualdad puede producir no hay más que un remedio eficaz, que

19 Cita de JEAN JACQUES CHEVALLIER, *Ob. cit.*, p. 230.

es la libertad política, único medio de hacer provechosa para la humanidad la revolución democrática. Para ello es preciso sostener las libertades locales y las asociaciones, coronando todo ello en la religión". "Uno de mis sueños, *el principal al entrar en la vida política*, era trabajar para conciliar el espíritu liberal y el espíritu religioso, *la sociedad nueva y la Iglesia*", pues "es el despotismo el que puede pasarse sin fe, no la libertad". No cabe duda de que lo tímido e inconsistente de la síntesis destaca el relieve de los peligros por él mismo pintados tan admirablemente.

La corriente liberal estaría vinculada a variadas peripecias intelectuales, no siempre surgidas dentro de su seno pero portadoras —como el positivismo sociológico de Comte— de indudables consecuencias consolidantes de las estructuras culturales del capitalismo. El organicismo de Herbert Spencer, de más definida orientación liberal, o el positivismo jurídico de las "teorías del Estado" en Alemania (Gerber, Laband y Jellinek), representan otros enfoques de más nítido sabor académico. En la segunda mitad del siglo desaparecen los grandes pensadores fundacionales, predominando los meros comentaristas de las instituciones o bien los reformadores que asimilan algunas críticas del socialismo.

5. EL SOCIALISMO: MARX; LENIN

Las consecuencias sociales de la revolución industrial, con sus secuelas de superproducción y crisis alternas, de concentración demográfica y —sobre todo— de surgimiento de la clase obrera, representan una nueva problemática que será recogida desde diversos ángulos doctrinales. En su conjunto, empero, tales preocupaciones de reforma social, ya sea para transar con el sistema liberal-capitalista, ya para destruírlo, partieron en el siglo XIX de los mismos presupuestos culturales y estruc-

turales que pretendían combatir; de ahí la frustración final. El socialismo, el anarquismo, el sindicalismo, constituyen las grandes vertientes antiindividualistas de este período; comenzaremos por analizar las primeras manifestaciones socialistas, aquellas aparecidas antes del gran desarrollo industrial y técnico que caracteriza la segunda mitad del siglo pasado.

El inglés Robert Owen (1771-1858) fue el primer socialista "utópico" que actuó como un "empresario ilustrado" basando sus reformas en la filantropía patronal. El carácter evasivo de sus postulados lo revela el comunismo de tipo agrario, como también el mesianismo religioso de *El nuevo mundo moral*. Dejó como aportes el mutualismo y el cooperativismo. Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), es el fundador de una escuela filosófico-política que lleva su nombre. Defensor de la industria: "La clase industrial es la clase fundamental de la sociedad", preconiza un gobierno tecnocrático que reorganice la economía con el propósito de mejoras sociales. Tampoco escaparía a la tentación de fundar una especie de religión del progreso, cuyos tintes masónicos son indubitables. Charles Fourier (1772-1837) realiza en Francia una crítica acerba al incipiente despliegue industrial y trata de reorganizar la sociedad sobre la base de los *falansterios*, manifestando desconfianza por toda intervención estatal en la materia. Merecen citarse además Louis Blanc y Pierre Leroux, si bien otros (como Blanqui) han contribuido en mayor medida a fundar el "espíritu de 1848", del cual el socialismo es sólo un ingrediente.

En Alemania, Karl Marx (1818-1883), surge de la izquierda hegeliana —cuya dialéctica empleará— y aplica el materialismo de Feuerbach, con el rigor científico característico del positivismo, a la interpretación y —ante todo— a la transformación revolucionaria de la sociedad

capitalista. *El manifiesto comunista* (en colaboración con Engels) y *El capital* son sólo dos de las innumerables publicaciones de carácter filosófico, histórico, sociológico y económico de su producción. La antropología marxista nos presenta al hombre en interacción con la naturaleza por medio de su trabajo, mientras que la "alienación" es fruto de la separación entre el hombre y el valor de su producto, cuando éste resulta acaparado y no retribuye su verdadero esfuerzo. Las *clases* dominantes se han apropiado siempre del fruto del trabajo ajeno, explotando al auténtico productor, pero las sumergidas —a medida que cobran conciencia de la explotación— pugnan por desalojar a los privilegiados. Tal aconteció con la burguesía respecto de la nobleza, tal sucederá con el proletariado respecto de la burguesía. Esta *lucha de clases* se entabla entre quienes son dueños de los instrumentos de la producción y quienes sólo aportan el esfuerzo de su trabajo, resultando por ende un verdadero motor impulsor de las sociedades (*materialismo histórico*). La necesidad histórica, pues, no significa causa y efecto, ni una situación deseable, ni una obligación moral, sino las tres al mismo tiempo; una especie de imperativo cósmico, que crea y guía el interés y el cálculo humanos y se sirve de ellos. Pero, mientras que los calvinistas llamaban a esto *teología*, los hegelianos y los marxistas lo llaman *ciencia* [20]. De allí surge aquello de "socialismo científico".

Trae Sabine una cita en la cual Marx sintetiza admirablemente el meollo de su doctrina: "En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones *necesarias e independientes* de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones de producción

20 GEORGE H. SABINE, *Ob. cit.*, p. 548.

forma la *infraestructura económica* de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la *superestructura jurídica y política* y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase del desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revuelve, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella".

En el siglo pasado sólo se aceptaba la existencia de dos clases: burguesía y proletariado (explotadora y explotada) siendo los demás grupos marginales por carecer de "conciencia de clase". La concentración capitalista aumentará la pauperización y el número de proletarios, hasta que se produzca el "salto cualitativo" o revolucionario. Para Marx las revoluciones "políticas" son insuficientes, dado que mantienen o refuerzan el "instrumento de opresión de una clase por otra" (Estado); por esto la revolución que emprenderá el proletariado será total y definitiva. El resultado consistirá en el *comunismo* o abolición de la propiedad privada (y con ella de la fuente de toda alienación), en la desaparición de las clases sociales (sólo comprensibles cuando subsiste la explotación) y por ende el "desvanecimiento del Estado" o desaparición gradual [21], puesto que siendo instrumento

21 La expresión corresponde a FEDERICO ENGELS.

de dominación de una clase por otra, la inexistencia de éstas supone la de aquél. Es, tal vez, la ponencia aparentemente más cuestionable y utópica del marxismo.

Sobre las vías o medios para pasar a la sociedad comunista es donde primordialmente diferirán los socialismos post-marxistas. Sólo nos detendremos para delinear las corrientes fundamentales de esta estrategia. Ya el propio Marx había criticado al anarquismo, en cuanto pretendía la comunidad de bienes y la desaparición del Estado inmediatamente a la revolución social, enseñando que ese instrumento lo debía emplear el proletariado —en una primera etapa— para eliminar los vestigios de los ex privilegiados (*dictadura del proletariado*). En esta línea se enrolan los revolucionarios que darán origen a la Tercera Internacional, avalados por el golpe triunfante sobre el poder de los Romanoff en 1917.

No se debe silenciar la ayuda prestada al primer éxito político marxista por parte de la alta finanza, a la que los padres del socialismo jamás fustigaron. La creación en la Unión Soviética, primero, y en China y Europa Oriental, después, de un régimen comunista en la permanente etapa transitoria de la "dictadura del proletariado", como verdadero *capitalismo de Estado* explica suficientemente tanto la aludida y permanente ayuda de los sectores financieros, cuanto la alianza protectora con las naciones capitalistas en la última contienda y —sobre todo— la entrega de media Europa al comunismo en los tratados posbélicos. La síntesis final parece estar dada por los teóricos del "parto sin dolor", es decir por la conversión del capitalismo liberal en capitalismo de Estado (comunismo) sin revolución visible, pero orquestada por los poderes invisibles. La Iglesia ha dado ya su palabra en la *Divini redemptoris*.

La experiencia revolucionaria en Rusia se obtiene precisamente en un país cuyo ínfimo desarrollo indus-

trial no correspondía a la imagen marxista de las "condiciones revolucionarias" de enfrentamiento proletario-burgués, siendo en cambio el campesinado el sector mayoritario explotado. Ello exigiría varios replanteos iniciados algunos pocos años antes. Lenin (1870-1924), político y doctrinario, sería el destinado a perfilar la teoría que pasaría a denominarse *marxismo-leninismo*. No cree en la conciencia de clase de los campesinos, pero estima indispensable (en Rusia) aliarlos a los proletarios en una "dictadura revolucionario-democrática del proletariado y el campesinado". Desea hacer del partido un instrumento revolucionario permanente, apto para todas las gimnasias impuestas por las circunstancias. Organiza el Partido Comunista como una "elite" revolucionaria que, "cual vanguardia del proletariado", lo oriente y conduzca. Destaca el papel de la ideología ("sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario") y condena el mero "espontaneísmo obrero". Desaprueba las desviaciones científicas y filosóficas y cree que todo el saber humano debe estar encaminado hacia el logro de los fines del socialismo. La revolución proletaria tiene como objetivo el total aniquilamiento del Estado burgués, no su lenta y progresiva extinción. Por eso la nueva organización política (dictadura del proletariado) *es de inmediato radicalmente diferente* de la que acaba de derrumbarse, porque ya no sirve para mantener privilegios. Cuanto más repudie el "democratismo opresor", más rápidamente creará condiciones de verdadera libertad. Sólo entonces comenzará el lento proceso de extinción del Estado [22].

No han escapado a su sagaz análisis las modalidades de la lucha de clases en los tiempos del imperialismo. A medida que las unidades industriales aumentan de ta-

22 Cf. JEAN TOUCHARD, *Ob. cit.*, p. 589. LENIN desarrolla estos aspectos en *El Estado y la revolución*.

maño, tienden a hacerse monopólicas. La economía se organiza en *trusts* y *cartels*. La competencia entre empresarios individuales desaparece prácticamente y el control de la industria pasa a manos de los financistas y banqueros. Por este medio las "contradicciones" de la economía capitalista, que producirán su colapso (según Marx), resultan controladas. Pero en el orden internacional los países colonialistas aprovechan las materias primas baratas y la mano de obra barata de los países subdesarrollados por medio del intercambio ruinoso o de las inversiones leoninas. En consecuencia, aunque la competencia entre empresarios disminuye, la competencia entre naciones capitalistas crece en la búsqueda de mercados; y así como la política nacional tiende al socialismo de Estado, la política internacional se inclina a una competencia entre naciones imperialistas por la explotación de territorios subdesarrollados. El resultado es la guerra imperialista por la repartición de los países no desarrollados y sus poblaciones. El *imperialismo* es la "etapa superior del desarrollo capitalista" y constituye una etapa de transición, que conduce a la sociedad comunista. Esto sirve para explicar el aparente incumplimiento de las predicciones de Marx e inclusive el "desplazamiento" de la lucha de clases. En efecto, en los países industrializados la mano de obra ha mejorado sus condiciones a costa del infraconsumo de los países colonizados. Se puede hablar hoy de "naciones capitalistas" y "naciones proletarias". Pero la naturaleza fundamental del capitalismo no varía ni puede variar. Sus contradicciones inherentes no han sido suprimidas sino *transformadas*, de modo que tienen que reaparecer bajo una nueva forma [23]. Lo que Lenin no previó es que esa "nueva forma" incluiría al mismo régimen comunista (capita-

[23] Cf. GEORGE H. SABINE, *Ob. cit.*, p. 600.

lismo de Estado) en su dominio colonial sobre los satélites y en su guerra de mercados con los centros industriales occidentales. El imperialismo soviético es tan "transitorio" como su sistema político.

Todos los marxistas, en el fondo, creían que logrado el primer éxito revolucionario, éste se desplegaría en un tiempo relativamente breve a los demás Estados. Esto era poco menos que inevitable y necesario, puesto que el proletariado de un país no podría hacer triunfar la revolución socialista dentro de sus fronteras, sin ser ayudado por la sublevación de los demás proletariados. Tampoco era previsible —dado el valor *universal* adjudicado al marxismo— que ese proletariado revolucionario se dedicara a consolidar su victoria sin ayudar a su vez a la liberación de los demás. Pero ocurre que en Rusia lo imprevisto se dio, puesto que las potencias capitalistas (tal como lo "predijera" Mazzini) estaban "entretenidas" en una guerra mutua que les impidió ayudar a la corona imperial. Posteriormente la consolidación gradual de Lenin coexistió con la posguerra y la reconstrucción de Europa. Lenin intenta, sin mucho éxito, orquestar la colaboración revolucionaria. Pero Stalin, su sucesor, advertido de la poca madurez revolucionaria del resto de Europa (y sobre todo del surgir nacionalista) "revisa" el papel *misionero* del régimen soviético. Trotsky se opuso a esta práctica limitadora de la revolución a un solo país, a causa del "cerco capitalista" que se produciría, ahogándole y exigiéndole una concentración del poder que anularía la "democracia" de los "soviets". Por lo demás la U. R. S. S. al abandonar el internacionalismo liberador, se vería arrastrada al imperialismo militante para defenderse. Ello contradiría su tesis de la "revolución permanente" y el carácter mundial de su misión. Stalin sostiene que si bien no hay más que una revolución, ésta comporta fases. La fase decisiva es la revolución socialista en Rusia. A me-

nos que el socialismo sea definitivamente construido y defendido no será factible ninguna "continuación" de esta fase. Tal es la nueva "transitoriedad" del régimen soviético: *la revolución en un solo país*. Pero ésta sí ha sido auténtica, puesto que las "oleadas" sucesivas del comunismo se han extendido, precisamente por obra de Stalin y de la complicidad liberal, hasta controlar la mitad del orbe.

El socialismo de inspiración marxista adoptó otras soluciones y compromisos en Europa, si bien a fines del siglo XIX la postura revolucionaria era casi general. Así aparece el *revisionismo* de Bernstein, la *ortodoxia* (fiel a los textos de Marx) de Kautsky, Rosa Luxemburgo (todos ellos alemanes), los austríacos Max Adler y Otto Bauer y el francés Jules Guesde. Apartados del método marxista cabe mencionar a Jean Jaures con su internacionalismo basado en el pacifismo democrático de típico sabor burgués, a los "fabianos" y laboristas ingleses y, sobre todo, a Henry de Man (*Más allá del marxismo*), con su pretensión de fundar el socialismo en la voluntad moral de los oprimidos antes que en los condicionamientos materiales. El sentido de conjunto es reformista y ha dado aliento al socialismo paulatinamente integrado en las estructuras capitalistas.

6.— ANARQUISMO Y SINDICALISMO: SOREL

En el último tercio del siglo pasado una doctrina que alcanza pronto éxito en los medios populares y en los círculos intelectuales es el anarquismo. Se propone fundir los ideales del liberalismo y del socialismo. Toma del uno su desconfianza y menosprecio del Estado y del otro la condenación de la propiedad privada y la sensibilidad por la explotación de los trabajadores. La libertad sin socialismo importa privilegios y el socialismo sin

libertad esclavitud [24]. Se pueden distinguir, a grandes rasgos, tres formas diferentes de anarquismo:

a) Un anarquismo individualista y literario, cuyos máximos representantes son Max Stirner (*El único y su propiedad*) y León Tolstoi. Para Stirner el interés personal del individuo es su única ley y su fuerza se convierte en derecho, limitándose a constituir la Asociación de Egoístas. No tuvo mayor repercusión, salvo la influencia sobre Nietzsche, al igual que el moralismo místico de Tolstoi.

b) Un anarquismo libertario, con notas de nihilismo y con métodos terroristas que sacudió durante años a la Rusia zarista. Predicaba el asesinato, la unión sexual libre y la instalación fuera de toda ley. El *catecismo de un revolucionario* de Netchaiev es la obra más representativa.

c) Finalmente el *anarquismo socialista y doctrinario*, del cual nos ocuparemos preferentemente. Representa la irrupción de las masas populares en la vida política en momentos en que, tras la Comuna de París de 1871, se abatía una formidable represión policíaca sobre el proletariado. Fue además una reacción desesperanzada contra el imperialismo en ciernes. Los sueños de liberación económica y social de los oprimidos no parecen poder realizarse más que por la violencia. El anarquismo se adaptaba a la sensibilidad proletaria de vencidos y desesperados, a los que daba la posibilidad de dignificarse [25].

Pierre J. Proudhon (1809-1865) es el precursor de mediados del siglo. Entre su copiosa producción merecen destacarse: *Filosofía de la miseria*, *Las confesiones de un revolucionario* y *La guerra y la paz*. Su difícil pensamiento se desarrolla de manera asaz contradictoria. Así

24 Cf. RAYMOND G. GETTELL, *Ob. cit.*, t. II, p. 374.
25 Cf. JEAN TOUCHARD, *Ob. cit.*, ps. 553 y ss.

como lanza sus diatribas a la propiedad ("es un robo") defiende la propiedad campesina. Se opone a la religión por principios científicos ("Dios es el mal") pero la elogia en *La creación del orden*. En otros temas su postura es más firme; tal acontece con su desprecio por la democracia y el sufragio universal: "Religión por religión, la urna popular está todavía por debajo de la *santa ampolla merovingia*. Todo lo que ha producido ha sido el cambiar la ciencia en tedio y el escepticismo en odio". Pero desconfía del Estado más aún que de la democracia, señalando que debe ser reemplazado por una sociedad anárquica constituida por el acuerdo entre los trabajadores. Concibe a la comunidad como federación de grupos, defendiendo también la federación internacional y atacando el nacionalismo y el unitarismo políticos. Es partidario del mutualismo, por medio del cual y sin violencias, se puede resolver el problema social. Su humanitarismo es antirreligioso y solidarista, pero embebido de una alta moralidad: "las revoluciones son las sucesivas manifestaciones de la justicia en la humanidad". El proudhonismo es un anarquismo que corresponde al período pre-industrial de Francia; por ello, modificada esta base, su influencia se notaría —paradójicamente— en la escuela de la Acción Francesa, que lo recibiría como uno de los maestros de la contrarrevolución. En cambio sería pobre la repercusión sobre el anarquismo y el sindicalismo posteriores al Segundo Imperio.

Mijail Bakunin (1814-1876), escritor ruso autor de *Dios y el Estado* representa al más absoluto antiteísmo dentro de la escuela. Ni siquiera hay que demostrar que Dios no existe, hay que "sublevarse" y "si Dios existiera habría que hacerle desaparecer", puesto que el hombre no puede tolerar ninguna subordinación. Políticamente afirma: "Rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiada, patentada, oficial

y legal, aun salida del sufragio universal, convencidos de que no podría nunca sino volverse en provecho de una minoría dominante y explotadora". La razón de la *anarquía* es la misma que la del antiteísmo: el hombre es bueno inteligente y libre, mientras que el Estado, como toda teología, lo supone perverso y malvado. La negación es total, llegando a rechazar los mismos gobiernos revolucionarios en tanto son *gobiernos*, puesto que —necesariamente— se tornan Estado en nombre de la revolución, creándose un poder que se separa de las masas populares, destacando su brotante y espontáneo surgimiento, con radical anhelo antiaristocrático.

El príncipe Kropotkin (1842-1919), ruso que vivió muchos años en Inglaterra, fue discípulo de Bakunin pero, en *La ciencia moderna y la anarquía*, toma principios de Darwin y Comte para fundar sus teorías sobre pilares filosóficos acordes con el positivismo reinante. El universo no es sino la materia en perpetua y libre evolución y la anarquía es la ley suprema. Dado que la materia está animada por la evolución inteligente, toda la historia de la materia (de la cual el hombre es un elemento) es una "negación progresiva de la animalidad del hombre por su humanidad". Por tanto el hombre sigue su propia naturaleza y respeta la ciencia sólo cuando obedece esta ley de rebeldía. En el aspecto crítico reitera las conocidas posturas de sus predecesores sobre la sociedad y el Estado.

La opresión capitalista sobre las masas obreras crearon la necesidad de aglutinamiento entre los proletarios. La paulatina organización —clandestina en sus orígenes— de estas asociaciones de ayuda y asistencia, conforma los primeros sindicatos, que cumplirían el papel de verdaderos cuadros de lucha en los tiempos heroicos de la persecución estatal en beneficio de la burguesía. El "sindicalismo"representó una verdadera doctrina, que recoge

esta realidad para potenciarla como una "estructura social", destinada a sustituir al Estado y no meramente a presionar como instrumento de lucha. Pero el *sindicalismo* (como doctrina) tuvo limitada influencia, Francia, Italia y España especialmente, y además corta vida. Se pueden destacar dos formas o tendencias diferenciadas:

a) El anarcosindicalismo que recoge gran parte de las doctrinas anarquistas e intenta realizarlas en el marco sindical. Se esforzará por hacer del sindicato el universo completo del obrero, al que otorgará ocupación, retiro, cuidados, cultura, etc.

b) El sindicalismo revolucionario, muy ligado al anterior, pero correspondiente a una fase de unidad sindical superior, más politizada y con tendencia hacia la acción insurreccional violenta contra los poderes públicos.

Teórico de esta última corriente fue el ingeniero Georges Sorel (1847-1922), autor de *Reflexiones sobre la violencia* y fuertemente influido por Proudhon, Marx y Bergson. Para él socialismo y democracia debían ser disociados si se quería impedir que el primero cayera en la ciénaga burguesa y si se deseaba conservar la moral revolucionaria de los productores. El porvenir moral del socialismo debería buscarse en el desenvolvimiento autónomo, independiente de los partidos, de los sindicatos obreros. El verdadero sindicalismo debía enfrentar al poder del Estado en sí mismo; de ahí su carácter *revolucionario*, destinado a realizar la transformación violenta de la sociedad por medio de la *huelga general*. En el plano teórico representa la antípoda del reformismo de Bernstein y en la acción, del democratismo de Jaurès.

La filosofía del siglo XVIII, optimista e idealista, es falsa y peligrosa. Se figura que las transformaciones sociales son fáciles de realizar por medios legales, cayendo en el pacifismo más ridículo. Pero, a la vez, puede fomentar la cólera revolucionaria más sanguinaria, pues

cuando fracasa, en razón de las realidades históricas, culpa a sus contemporáneos (ej.: el terror): "los hombres que vertieron más sangre fueron los que tenían más vivos deseos de hacer gozar a sus semejantes de la edad de oro con que habían soñado". La democracia, surgente de esa ideología, es igualmente dañosa; "¡cómo se parece la democracia electoral al mundo de la Bolsa!". Desprecia las componendas parlamentarias y el futuro proletario, en cuanto conexo con los partidos políticos duchos en ellas.

La destrucción de una tal decadente sociedad sólo puede realizarse violentamente: "Diríamos que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un cierto orden social en que una minoría gobierna, mientras que la *violencia* tiende a la destrucción de ese orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde el comienzo de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona ahora contra ella y contra el Estado por la violencia". "No sólo puede la violencia proletaria afirmar la revolución futura, sino que asemeja ser el medio único de que disponen las naciones europeas, *embrutecidas por el humanitarismo*, para recobrar su energía añeja" [26]. El enfrentamiento violento, además, tendrá la virtud de devolver a la burguesía las cualidades belicosas que antaño poseía y así "la sociedad capitalista alcanzará su perfección histórica".

Sorel estima tonta y ruin la preferencia por la dulzura. La rudeza primitiva y el sentido heroico de la vida son reemplazados por la astucia, arma del comerciante, lo cual importa una regresión moral. Pero la violencia debe desembocar en la huelga general entendida como *mito*.

El mito se diferencia de la utopía (invención de instituciones imaginarias) y de toda predicción aproximada

26 *Reflexiones sobre la violencia*, cap. 2, § I.

del porvenir. No hay manera de predecir el futuro científicamente, pero para obrar el hombre debe salir del presente. El mito resuelve el problema. Es un conjunto trabado de imágenes motrices, capaces de evocar "en bloque y por la sola intuición, antes de todo análisis reflexivo", todos los sentimientos correspondientes a una acción proyectada. El sindicalismo revolucionario, que ha declarado la guerra contra la sociedad moderna, tiene necesidad de un mito; ese mito es la *huelga general*. Sólo la violencia, iluminada por la idea mítica de la huelga general, es capaz de suscitar la nueva moral necesaria, *la moral de los productores* [27].

7.— EL NACIONALISMO: MAURRAS; PRIMO DE RIVERA

El imperialismo, el socialismo y la descomposición de las democracias parlamentarias dieron acicate a variadas tendencias de recompostura de las comunidades nacionales. Ese complejo movimiento que se denomina *nacionalismo*, si bien tiene raíces liberales en el siglo XIX y repercusiones socializantes en la actualidad, se ha perfilado muy especialmente —durante la entreguerra— como reacción autoritaria, popular, antiliberal y antimarxista. Con variado éxito intentó reestructurar revolucionariamente el quicio histórico de Occidente, a la vez que integrar la sociedad tantas veces desgarrada en las pujas de mercados, de clases y de partidos.

En Francia es visible la línea recorrida a través del catolicismo social de Le Play y La Tour du Pin, el neotradicionalismo cientificista de Taine y Renán, hasta el nacionalismo republicano de la *Liga patriótica* o el nacionalismo regionalista y poético de Barrès. Pero es el inspirador de *La acción francesa*, Charles Maurras (1869-

27 Cf. JEAN-JACQUES CHEVALLIER, *Ob. cit.*, pgs. 553 y ss.

1952), autor de *Mis ideas políticas* y de *La encuesta sobre la monarquía*, el principal doctrinario de comienzos del siglo. Fuertemente influido por de Maistre, pero también por Comte y Darwin, considera a la política como una ciencia. La "política natural" se basa en la biología y en la historia, conduciendo por obra de la selección y de la continuidad hacia la monarquía; la selección natural nos exige rechazar a la democracia igualitaria como anticientífica. Pero la única compatible con la nación francesa (su nacionalismo carece de vuelo ecuménico) es la *monarquía tradicional, hereditaria, antiparlamentaria y descentralizada.*

La realeza debe ser "tradicional", pues ello importa el retorno a la constitución *real* de la patria, aquella que habían elegido la naturaleza y la historia. Correlativamente supone su carácter "hereditario", más entendido como transmisión "profesional" que física. En efecto, ello implica utilizar las aptitudes particulares, fijadas en cierto grado por la sangre, pero sobre todo por la educación. El ambiente que rodea a cada uno dispone en la línea del menor esfuerzo hacia las funciones de los mayores, y por ende garantiza el mejor rendimiento humano. Todo esto es aplicable al *oficio del rey*. El príncipe está sometido a las mismas reglas; el largo ejercicio del linaje familiar en el mando adapta —casi automáticamente— a esta tarea a los herederos. El príncipe es, no sólo por naturaleza sino además por *posición*, más capaz de reinar que ningún otro. Es el más calificado para discernir el interés nacional, porque *es al mismo tiempo el suyo propio*. La herencia del poder constituye su fuerza y su continuación, paralelas a la fuerza y la continuación de la nación. Tal continuidad es extraña a la esencia de la democracia parlamentaria. Si en ella subsiste el gobierno es gracias al sostén que le aportan la francmasonería y la plutocracia, que —al dirigirla realmente— le procura un mí-

nimo de continuidad, aunque solamente sea para sostener el dominio de la burguesía. Cree que, como la nobleza de espada y de toga, se puede conseguir una nobleza obrera, dando nacimiento a una nueva aristocracia de productores.

La realeza debe ser "antiparlamentaria", configurándose como un gobierno personal y responsable que supere las divisiones y corrupción del parlamento republicano. Importa además una crítica al dogma del sufragio universal que pretende hacer de los gobernados gobernantes. El régimen electivo debilita al Estado, sin por eso proporcionar a los hombres las garantías que proclama. El parlamentarismo es un parásito que usurpa el poder —rebajándolo y envileciéndolo en las componendas de partidos— y sus funciones esenciales. La monarquía importa abandonar el absurdo de las mayorías, las asambleas legislativas y los partidos políticos, aun el monárquico, dado que el rey de Francia no puede ser cabeza de ninguna facción.

La realeza debe ser "descentralizada": Francia se ahoga en el "corse" napoleónico y es urgente descongestionarla. Pero la república no puede ni quiere descentralizar, puesto que la supervivencia de sus ocupantes depende del centralismo. Al emanar de las elecciones cada elegido —diputado o ministro— debe sujetar al elector para mantenerse en la consulta siguiente y esto lo consigue mediante el funcionario, quien a su vez depende del político por la cadena administrativa. Descentralizar importaría cortar esta cadena y —por ende— imposibilitar la república misma. Sólo la monarquía puede descentralizar sin peligro de su continuidad. Pero la descentralización *territorial* (muy a tono con el provincialismo de Maurras) se debe completar con la descentralización *profesional o corporativa*. "Privado de realizar libre y continuadamente la gestión de sus grandes intereses, el Estado contemporáneo se aplica a otras mil tareas supere-

rogatorias: . . . fabricante de fósforos o comerciante en tabacos . . ., maestro de escuela y empresario de hospitales . . . siempre empujado fuera de su especialidad, sustituye sin descanso la iniciativa de los ciudadanos; *inventa todos los días alguna nueva ocasión de incomodarlos o molestarlos*".

Pero, suprimidos el parlamentarismo y el centralismo, el Estado recobrará automáticamente la gestión de los problemas de su competencia, y los asuntos privados, por una necesidad inversa, tenderán a recaer en manos particulares. El ciudadano de "vago administrado" pasará a adquirir realidad política concreta y verdadera: será "alguien" en su ciudad, en su provincia, en su corporación, en su oficio, viendo así aumentado su poder individual. Resulta claro que la concepción maurrasiana, pese a su autoritarismo, no se enrola en las tendencias que más tarde, con discutible precisión, se han dado en llamar "totalitarias".

Las vicisitudes de la guerra de 1914 y la solidaridad de los ex combatientes unidas a la crisis política y económica de Italia primero y de Alemania luego, dieron pie a la rebelión nacionalista de los dos grandes movimientos políticos que enfrentaron en la última contienda a la coalición liberal-comunista. El autoritarismo, la provisoriedad del sistema y los mismos enemigos son los rasgos comunes de ambos, pero las diferencias estructurales de sus naciones de origen, como asimismo algunas disparidades ideológicas nos exigen particularizar la doctrina de cada uno [28].

Benito Mussolini (1883-1945), fundador del *fascismo* italiano y ex socialista, es el principal doctrinario del mo-

28 Es de hacer notar que algunas vicisitudes políticas, como asimismo ciertos excesos ideológicos, merecieron la repulsa del pontífice en las encíclicas: *Non abbiamo bisogno* y *Mit brennender sorge*.

vimiento. Elaboró sus teorías como consecuencia de sus experiencias de gobierno, pero también influido por Sorel y Pareto como por las tradiciones históricas de Roma y el nacionalismo liberal de la unidad de Italia. La organización política se basa en la representación directa de los intereses orgánicos del país distribuidos en las corporaciones, repudiando el absurdo democrático del sufragio igualitario. El fundamento de la doctrina fascista es su concepción del Estado, entendido como un absoluto dentro del cual individuos y grupos son relativos y sólo concebibles dentro de aquél. No se limita —como el Estado liberal— a registrar el resultado de las fuerzas sociales; el fascista es un Estado con conciencia de sí, es un Estado *ético*. Supone una realidad espiritual y moral, pues concreta la organización jurídica y económica de la nación, es garante de su seguridad y transmisor del espíritu del pueblo tal como ha sido elaborado en el idioma, las costumbres y la fe. Eleva a los hombres desde la vida elemental de la tribu a la más alta expresión humana de potencia que es el Imperio.

Pero la doctrina "debe ser, en sí misma, no ya un ejercicio de palabras, *sino un acto de vida*". Es fundamentalmente *militante* y reivindica el sentido heroico de la vida, con notorios tintes profanos. Rechaza el pacifismo, que oculta renuncia a la lucha y cobardía frente al sacrificio. Solamente la guerra eleva todas las energías humanas al máximo de tensión e imprime un sello de nobleza a los pueblos que tienen la virtud de afrontarla. Rechaza el "economismo" socialista y la parodia democrática. "El fascismo niega que el número, por el hecho de serlo, pueda dirigir las sociedades; . . . afirma la desigualdad irremediable, fecunda y beneficiosa de los hombres, *que no pueden nivelarse por medio de un hecho mecánico y extrínseco como el sufragio universal*". Pero el fascismo no tiene contenido (aunque sí tono) dog-

mático, reconoce aportes ajenos y concede que tanto la monarquía como la república "no pueden juzgarse bajo especie de eternidad", porque representan fórmulas variables en las que se exteriorizan la historia y las tradiciones de cada país.

El fascismo es ante todo una mística, "la poesía misma del siglo XX" dice Brasillach. Poesía del grupo y de la multitud, de las veladas en común, de los cánticos colectivos. Poesía de la disciplina y del orden, de la amistad y la lealtad. Poesía de la juventud y de la cultura física, del aire libre y de la salud. Poesía de la acción y del peligro, del heroísmo y de la guerra.

El *pangermanismo* es el obvio precedente del nacionalismo alemán. Sus ingredientes son: 1) la idea de la predestinación, consistente en creer que Alemania tiene una misión espiritual que sólo ella puede realizar en el mundo; 2) la herencia histórica encarnada en Prusia como continuadora del orden teutónico; 3) la sobrevaloración de la raza germana (Gobinau, Chamberlain); 4) el determinismo geográfico de la geopolítica (Ratzel, Kjllen, Haushofer); y 5) el belicismo de corte imperialista (Treitschke, Spengler). Pero fue Adolfo Hitler (1889 - 1945), autor de una obra de corte autobiográfico (*Mi lucha*), quien organizó el movimiento *nacionalsocialista* que lo condujera al poder.

Invoca los poderosos mitos del romanticismo alemán en pro de la mística nacionalsocialista; de esta forma entre el jefe y el pueblo se establece una comunicación especial basada en su poder carismático. Es la variante del nacionalismo que mayor hincapié establece sobre el rasgo autoritario y personal del mando, como asimismo sobre el carácter agresivo de la empresa. Se explica en gran medida por la clara conciencia que Hitler poseía sobre la naturaleza y virulencia de los poderes secretos que dirigen el mundo. De igual modo rescata las teorías racistas

precedentes, con la colaboración de Alfred Rosenberg (*El mito del siglo* XX), como arma de lucha contra el racismo sionista. Si bien cae en lamentables excesos doctrinales, por la apresurada necesidad de aplicar conclusiones gestadas, muchas veces, al calor de elementos científicos positivistas. El Estado no representa sino un papel instrumental subordinado al *volk* (espíritu popular), como realizador del destino de la raza. "El Estado es una organización racial". La doctrina del *espacio vital* implica que el pueblo alemán como organismo viviente en la historia, necesita espacio para subsistir, debiendo abarcar dentro de los límites estatales a los pueblos germanos. Este expansionismo del Reich no tiene, empero, carácter económico sino biopolítico y, aunque parece agresivo, importó mera precaución ante la posible coalición bélica contra Alemania. Desde el punto de vista estructural y jurídico es apreciable el aporte de Carl Schmitt. El principio inspirador del llamado "Estado acaudillado", es el *führerprinzip* (principio de jefetura), basado en la órbita de atribuciones de cada autoridad, jerarquizadas desde la base a la cúspide, e informadas en la unidad del Estado y el partido único al servicio de aquél.

El *nacional-sindicalismo* español, cuyos principales inspiradores fueron Ramiro Ledesma Ramos y José Antonio Primo de Rivera, no alcanzó a cristalizar políticamente, si bien el falangismo ha tenido participación pública en el régimen surgido luego del alzamiento nacional. Con una larga herencia monárquica y católica, siempre se mantuvo independiente del tradicionalismo pero, a la vez, perfectamente integrado en el pasado español y en la fe católica. No reunió un cuerpo doctrinal de apreciable coherencia y originalidad, pero contribuyó a otorgar al nacionalismo vibración ecuménica y elevación religiosa.

Dice José Antonio: "A nosotros no nos emociona, poco ni mucho, esa patriotería zarzuelera que se regodea con las mediocridades . . . Nosotros *amamos a España porque no nos gusta*. Los que aman a su patria porque les gusta, . . . la aman física, sensualmente. *Nosotros la amamos con una voluntad de perfección*. Nosotros no amamos a esta ruina, a esta decadente España física de ahora; *nosotros amamos la eterna e inconmovible metafísica de España*". Y añade en otro ensayo; "Claro está que este suerte de patriotismo es más difícil de sentir; pero en su dificultad está su grandeza. Toda existencia humana —individuo o pueblo— es una pugna trágica entre lo espontáneo y lo difícil. Por lo mismo que el patriotismo de la tierra nativa se siente sin esfuerzo, y hasta con una sensualidad venenosa, es bella empresa humana desenlazarse de él y superarlo *en el patriotismo de la misión inteligente y dura*. Tal será la tarea de un nuevo nacionalismo: . . . emplazar los soportes del patriotismo no en lo afectivo sino en lo intelectual . . . Las posiciones espirituales ganadas así, en lucha heroica contra lo espontáneo, son las que luego se instalan más hondamente en nuestra autenticidad. El corazón tiene sus razones que la razón no entiende, pero la *inteligencia tiene su manera de amar como acaso no sabe el corazón*".

Es particularmente interesante la concepción universalista de la nación en Primo de Rivera; "Nadie es *uno* sino cuando pueden existir *otros*. No es nuestra interna armadura física lo que nos hace ser personas, sino la existencia de otros de los que el ser personas nos diferencia. Esto pasa a los pueblos, a las naciones. Un agregado de hombres sobre un trozo de tierra *sólo es nación si lo es en función de universalidad*; si cumple un destino propio en la historia". Por eso ha definido a la nación como *unidad de destino en lo universal*.

El *nacional-sindicalismo* es una doctrina autoritaria, ecuménica y orgánica. La estructura comunitaria la prevé ordenada en sindicatos diferenciados por oficios y con representación en derecho público. "En ellos se logra armonizar al hombre con la patria a través de la función, que es lo más auténtico y profundo". El personalismo es siempre defendido como última referencia política: "*El hombre es el sistema*; . . . Todo el siglo XIX se gastó en idear máquinas de buen gobierno. Tanto vale como proponerse dar con la máquina de pensar o de amar. *Ninguna cosa auténtica, eterna y difícil, como es gobernar, se ha podido hacer a máquina; siempre ha tenido que recurrirse a aquello que, desde el origen del mundo, es el único aparato capaz de dirigir hombres: el hombre.* Es decir: *el jefe, el héroe*".

Las mismas prevenciones de sus predecesores manifiesta contra la democracia y el sufragio, acrecentadas por la dolorosa experiencia de España. "El sistema sufragista no sólo se resiente de todos los vicios de la demagogia, sino que los estimula . . . No puede haber un solo hombre normal que defienda de buena fe este sistema diabólico . . . Se tolera, simplemente, porque *el Estado que admite el sistema no cree en sí mismo ni en su propia misión justificante, y para hacerse perdonar la injusticia de existir tiene que simular que pone en juego, cada dos o tres años, su propia existencia.* Nuestro Estado, que tendrá la conciencia de su gran misión al servicio de la unidad eterna de España, *no permitirá que España se juegue a este turbio azar de las urnas*".

EPÍLOGO

La breve reseña de las teorías políticas queda interrumpida medio siglo atrás, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Múltiples y abigarrados acaeceres se sucedieron desde entonces, los que fueron recogidos y procesados desde diversas atalayas intelectuales. No obstante aún no se ha podido mensurar la trascendencia de muchos de ellos por falta de suficiente perspectiva histórica, la que no puede ser suplida por el mejor de los testimonios de nuestro tiempo.

Estos decenios han sido signados tanto por el equilibrio del terror generado por la capacidad de destrucción termonuclear, como por la carrera de la conquista espacial; tanto por la política mundial de los grandes bloques —incluidos los no alineados— como por la persistencia de la marginación y el subdesarrollo de la mayoría de la población mundial; tanto por los conflictos localizados (Indochina, Corea, Vietnam, Medio Oriente, Malvinas), como por los sistemas de agresión terrorista y eco-

nómica; tanto por el surgimiento de nuevas vertientes políticas (eurocomunismo, democristianismo, populismo, tercerismo), como por la atención hacia temas antes ignorados (pacifismo, ecologismo, libertad sexual); tanto por la represencia protagónica de la Iglesia (Concilio Vaticano II, el papa peregrino), como por el crudo materialismo de nuestra cultura dionisíaca.

No sería objetivo privilegiar ninguna de estas variables para encuadrar el análisis de la reflexión política del presente. En todo caso no podrá constituir nunca una peripecia legítima de la Historia. Por ello el autor prefiere concluir su obra aproximadamente donde comenzó su tránsito por el mundo, renunciando expresamente a dar testimonio de nuestra época. No, claro está, porque fuere un menester inferior, sino por considerarlo fuera de sus posibilidades de información y muy por sobre su capacidad de síntesis, sin perjuicio de que otras plumas lo puedan intentar con la mayor fortuna y provecho en la labor intelectual.

De todos modos y cualquiera fuere el desarrollo plausible para registrar y evaluar las orientaciones políticas de fines del siglo XX, siempre resultará ineludible recurrir a la proyección que sobre hoy vierte el pasado en la interminable trama de la duración histórica. Sirvan, pues, las páginas precedentes como humilde contribución para interpretar el drama de nuestro tiempo y como acicate para asumirlo en papel protagónico desde nuestro prisma católico, hispanoindiano y austral.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Fuentes:

ARISTÓTELES: *La política.*
BODIN: *Seis libros de la república.*
BURKE: *Reflexiones sobre la revolución francesa.*
CICERÓN: *La república.*
HEGEL: *Filosofía del derecho.*
HOBBES: *El Leviatán.*
LOCKE: *Ensayo sobre el gobierno civil.*
MAQUIAVELO: *El príncipe.*
MARX y ENGELS: *El manifiesto comunista.*
MAURRAS: *Encuesta sobre la monarquía.*
MONTESQUIEU: *El espíritu de las leyes.*
PLATÓN: *La república.*
ROUSSEAU: *El contrato social.*
SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios.*
SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Del régimen de los príncipes.*
SOREL: *Reflexiones sobre la violencia.*
SUÁREZ: *Tratado de la ley y de Dios legislador.*
TOCQUEVILLE: *La democracia en América.*

b) Obras generales:

BARGALLO CIRIO, Juan M.: *Rousseau*, Abeledo, Bs. As., 1952.

BENEYTO, Juan: *Historia geopolítica universal*, Aguilar, Madrid, 1972.

BERDIAEF, Nicolás: *El destino del hombre contemporáneo*, Pomaire, Sgo. de Chile, 1959.

BRINTON, Crane: *Las ideas y los hombres*, Aguilar, Madrid, 1966.

CALDERÓN BOUCHET, Rubén: *Formación de la Ciudad Cristiana*, Dictio, Bs. As., 1978.

Apogeo de la Ciudad Cristiana, Dictio, Bs. As., 1978.

Decadencia de la Ciudad Cristiana, Dictio, Bs. As., 1979.

Ruptura del sistema religioso del siglo XVI, Dictio, Bs. As., 1980.

Oligarquías financieras contra monarquías absolutas, Dictio, Bs. As., 1980.

Esperanza, historia y utopía, Dictio, Bs. As., 1980.

Nacionalismo y revolución, Huemul, Bs. As., 1985.

CALMÓN, Pedro: *Historia de las Ideas Políticas*, El Ateneo, Bs. As., 1957.

CASSIRER, Ernest: *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

CATLIN, George G.: *Historia de los filósofos políticos*, Peuser, Bs. As., 1956.

CONDE, Francisco J.: *Introducción al Derecho Político actual*, Inst. de Est. Pol., Madrid, 1953.

CHAMBRE, Henri: *El marxismo en la Unión Soviética*, Tecnos, Madrid, 1960.

CHATELET, François; E. PISIER KOUCHNER: *Las concepciones políticas del siglo XX*. (Historia del pensamiento político), Espasa Calpe, Madrid, 1986.

CHEVALLIER, Jean J.: *Los grandes textos políticos*, Aguilar, Madrid, 1957.

FALCIONELLI, Alberto: *Sociedad occidental y guerra revolucionaria*, La Mandrágora, Bs. As., 1962.

FUSTEL DE COULANGES, Numa D.: *La ciudad antigua*, Iberia, Barcelona, 1952.

GETTELL, Raymond G.: *Historia de las Ideas Políticas*, 2 t., Editora Nacional, México, 1959.

GINER, Salvador: *Historia del pensamiento social*, Ariel, Barcelona, 1967.

GUTIERREZ LASANTA, Francisco: *Pensadores políticos del siglo XIX*, Nacional, Madrid, 1949.

HOLSTEIN, Günther: *Historia de la Filosofía Política*, Inst. de Est. Pol., Madrid, 1953.

JANET, Paul: *Historia de la Ciencia Política*, 2 t., Nueva España, México, 1948.

KARIEL, Henry S.: *A la búsqueda del poder*, Troquel, Bs. As., 1967.

MAHIEU, Jaime M. de: *Maurras y Sorel*, C. E. A., Bs. As., 1968.

MARITAIN, Jacques: *Tres reformadores*, Santa Catalina, Bs. As., 1945.

MARNELL, William H.: *El orden creado por el hombre*, Nova, Bs. As., 1971.

MARTINOTTI, Héctor J.: *Historia del saber político*, Depalma, Bs. As., 1968.

MAYER, J. P.: *Trayectoria del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

PRELOT, Marcel: *Historia de las ideas políticas*, La Ley, Bs. As., 1971.

PRESCOTT, William H.: *La historia de los Reyes Católicos*, 2 t., Argonauta, Bs. As., 1947.

ROSS, W. D.: *Aristóteles*, Sudamericana, Bs. As., 1957.

SABINE, George: *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

TANZI, Héctor J.: *El poder político y la independencia argentina*, Cervantes, Bs. As., 1975.

THEIMER, Walter: *Historia de las Ideas Políticas*, Ariel, Barcelona, 1960.

TOUCHARD, Jean: *Historia de las Ideas Políticas*, Tecnos, Madrid, 1961.

WETTER, S. J., Gustavo A.: *El materialismo dialéctico soviético*, Difusión, Bs. As., 1950.

WOLIN, Sheldon S.: *Política y perspectiva*, Amorrortu, Bs. As., 1973.

XIFRA HERAS, Jorge: *Síntesis histórica del pensamiento político*, Ariel, Barcelona, 1957.

ÍNDICE

Nota Preliminar 9

CAPÍTULO I
LOS ANTECEDENTES ORIENTALES

1. El pensamiento hindú 11
2. El pensamiento persa 14
3. El pensamiento chino 15
4. El pensamiento hebreo 18

CAPÍTULO II
LOS ORÍGENES GRIEGOS

1. Estructura e ideales políticos 21
2. Los presocráticos y Sócrates 26
3. Platón 31
4. Aristóteles 36
5. Alejandro y el helenismo 42

CAPÍTULO III

EL SOPORTE ROMANO

1. El orbe romano 47
2. La "res publica" y el imperio 51
3. El pensamiento político 54
4. El imperio bizantino 58

CAPÍTULO IV

LA CONTRIBUCIÓN CRISTIANA

1. La doctrina cristiana 63
2. El cristianismo y la política 67
3. La patrística: San Agustín 71
4. El aporte germánico 76
5. San Isidoro de Sevilla 80

CAPÍTULO V

EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

1. El poder eclesiástico y el poder civil 83
2. Los espejos para príncipes 87
3. Glosadores y canonistas 89
4. La escolástica: Santo Tomás 91
5. Las doctrinas políticas posteriores 98

CAPÍTULO VI

LA MISIÓN ESPAÑOLA

1. El imperio español 103
2. El gobierno indiano: Vitoria 107
3. La escuela teológica: Mariana y Suárez 114
4. El barroco y la decadencia 120

CAPÍTULO VII
EL MUNDO MODERNO

1. Crisis del orbe medieval y origen del estado moderno 123
2. El renacimiento: Nicolás Maquiavelo 128
3. Las reformas religiosas 133
4. La soberanía: Bodin 136
5. El derecho divino del rey: Jacobo I 139
6. El absolutismo: Hobbes; Bossuet 142

CAPÍTULO VIII
LAS ORIENTACIONES CONTEMPORÁNEAS

1. La ilustración: Locke; Montesquieu 149
2. Rousseau y la revolución 155
3. La contrarrevolución: Burke; Hegel 162
4. El liberalismo: de Tocqueville 168
5. EL socialismo: Marx; Lenin 177
6. Anarquismo y sindicalismo: Sorel 185
7. El nacionalismo: Maurras; Primo de Rivera. 191

Epílogo 201
Referencias Bibliográficas 203
Índice 207